JUAN BOTELLA
CARLOS CAÑEQUE
EDUARDO GONZALO

El pensamiento político en sus textos

El pensamiento político en sus textos

De Platón a Marx

tecnos



Juan Botella
Carlos Cañeque
Eduardo Gonzalo
(editores)



EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN SUS TEXTOS

DE PLATÓN A MARX



tecnos

Diseño de cubierta:
RGV

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

1.ª edición, 1994
Reimpresión, 1998

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2522-8
Depósito Legal: M. 25.512-1998

Printed in Spain. Impreso en España por Lavel
Pol. Ind. Los Llanos. Humanes (Madrid)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .... *Pág.* 15

PLATÓN (427-347 a.C.) 17

I. SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA 18
II. *LA REPÚBLICA* 19
La justicia y la ciudad ideal 19
La educación de los guardianes 21
La comunidad de bienes, mujeres e hijos 22
Las formas de gobierno 22
III. *EL POLÍTICO* 23
IV. *LAS LEYES*: LA FORMA DE GOBIERNO MIXTA 23

TUCÍDIDES 24

— *Discurso fúnebre de Pericles* 24

PLATÓN 26

— *La República* 26
— *Las leyes* 37

ARISTÓTELES (384-322 a.C.) 39

I. FINALIDAD, FELICIDAD Y VIRTUD 39
II. LA ESCLAVITUD 40
III. ORIGEN DE LA *POLIS* 41
IV. LA CIUDAD Y EL CIUDADANO 41
V. LA JUSTICIA Y LA LEY EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES 42
VI. LAS FORMAS DE GOBIERNO 43
VII. LA POLÍTICA ES EL ARTE DE LO POSIBLE 44
VIII. CAUSAS QUE PROVOCAN LA CAÍDA DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS Y MEDIOS PARA EVITARLO 45
IX. LAS CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO IDEAL 45

ARISTÓTELES 46

— *Ética a Nicómaco* 46
— *Retórica* 49
— *La Política* 50

MARCO TULIO CICERÓN (106-43 a.C.) 61

I. LA LEY NATURAL 61

II. La semejanza entre el género humano 62
III. La natural sociabilidad del hombre. La república 62
IV. Las formas de gobierno 63
V. El gobierno ideal 64

CICERÓN 65

— *Sobre los deberes* 65
— *Sobre la República* 66
— *Sobre las leyes* 69

SAN AGUSTÍN (354-430) 71

I. Las dos ciudades 72
II. La Iglesia y la ciudad celeste 73
III. La sociedad terrena 74
IV. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado 74

SAN AGUSTÍN 75

— *La ciudad de Dios* 75

LA EDAD MEDIA 81

I. Introducción 81
II. San Isidoro de Sevilla (570-636) 81
III. Carlomagno y la reconstrucción del Imperio 82
IV. Los *Espejos para príncipes* 83
V. El Sacro Imperio Romano Germánico 84
VI. El régimen feudal 84
VII. Gregorio VII y la transformación de la Iglesia 85
VIII. Juan de Salisbury (1115/1120-1180) 86
IX. Santo Tomás de Aquino (1224-1274) 87
El hombre como ser social: el Estado 88
La Ley y la justicia 88
El poder. Las formas de gobierno 89
El tiranicidio 90
Las relaciones entre poder temporal y poder espiritual 90
X. Esplendor y decadencia del poder papal 90
XI. Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham 92
Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343) 92
Guillermo de Ockham (1295-1349/1350) 93
XII. El resurgimiento de las ciudades: la construcción de Bártolo de Sassoferrato 94

SAN ISIDORO DE SEVILLA 96

— *Etimologías* 96

JONÁS DE ORLEANS 98

— *De institutione regia* 98

SAN BERNARDO DE CLARAVAL 99

— *Sobre la consideración* 99

GREGORIO VII 100

— *Dictatus Papae* 100

JUAN DE SALISBURY 101

— *Policraticus* 101

SANTO TOMÁS DE AQUINO 105

— *Suma teológica* 105
— *La monarquía* 108

MARSILIO DE PADUA 111

— *El defensor de la paz* 111

GUILLERMO DE OCKHAM 115

— *Sobre el gobierno tiránico del papa* 115

NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527) 119

I. Las bases para una teoría política realista 119
II. Fuerza, fortuna y virtud 120
III. El cuidado de la imagen 121
IV. La fuerza de la República 123

MAQUIAVELO 124

— *El príncipe* 124
— *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* 129

JUAN BODINO (1529/1530-1596) 131

I. Las guerras de religión 131
II. De la familia al Estado 132
III. La soberanía 132
IV. La monarquía 133

BODINO 134

— *Los seis libros de la República* 134

VITORIA Y SUÁREZ 143

I. Introducción 143
II. Francisco de Vitoria (1483-1546) 143
La sociedad política y la titularidad del poder 144
El poder papal 144
Una comunidad universal: el derecho internacional 145
El derecho de la guerra 145
La conquista de las Indias 146

III. Francisco Suárez (1548-1617) 146
Las sociedades imperfectas y perfectas: la *felicitas externa* 147
El poder: la legitimidad del mandatario 148
El derecho de resistencia 148
La comunidad internacional y el *ius gentium* 149
El poder indirecto del papa 150

VITORIA 150

— *De indis prior* 150
— *De indis posterior* 153

SUÁREZ 155

— *Defensio fidei* 155

HUGO GROCIO (1583-1645) 159

I. El derecho natural 159
II. El contrato social 160
III. La soberanía 161
IV. El derecho de gentes 161
V. La guerra 161
VI. La libertad de los mares 162

GROCIO 162

— *Del derecho de la guerra y de la paz* 162

THOMAS HOBBES (1588-1679) 169

I. El método de análisis 170
II. La guerra de todos contra todos 170
III. La necesidad de un Estado sin límites 171
IV. Las relaciones entre Estado e Iglesia 173

HOBBES 174

— *Leviatán* 174

SAMUEL PUFENDORF (1632-1694) 185

I. El derecho natural 185
II. El estado de naturaleza 186
III. La formación del Estado. Las formas de gobierno 186
IV. La soberanía 187
V. El poder absoluto y limitado 187
VI. El derecho a la resistencia 188

PUFENDORF 189

— *De iure naturae et gentium* 189

JOHN LOCKE (1632-1704) 195

I. El estado de naturaleza 196
II. La propiedad como derecho natural 197

III. El nacimiento de la sociedad civil. El gobierno 198
IV. La distribución de poderes 199
V. La oposición al poder 200
VI. La tolerancia 200

LOCKE 201

— *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil* 201
— *Carta sobre la tolerancia* 210

MONTESQUIEU (1689-1755) 213

I. Las formas de gobierno: naturaleza y principio 213
II. El «gobierno moderado», garantía de las libertades 215

MONTESQUIEU 216

— *Del espíritu de las leyes* 216

VOLTAIRE (1694-1778) 239

VOLTAIRE 240

— *Tratado de la tolerancia* 240

DAVID HUME (1711-1776) 243

I. Razón y causalidad 243
II. Razón, pasión y moralidad 244
III. La simpatía como forma de cohesión social 245
IV. La virtud artificial de la justicia 246
V. La crítica del contractualismo iusnaturalista 246
VI. El origen del gobierno 247
VII. Caracteres generales del poder político 248
VIII. La legitimidad del poder político 248

HUME 249

— *Tratado de la naturaleza humana* 249
— *Ensayos políticos* 254

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) 261

I. El sentimiento contra la razón 261
II. El control social 262
III. Una voluntad general que nos obliga a ser libres 264
IV. Los caracteres de la soberanía. Crítica la división de poderes 265

ROUSSEAU 266

— *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* 266
— *El contrato social* 270

IMMANUEL KANT (1724-1804) 281

I. Voluntad, libertad e imperativo categórico 281
II. Moral y derecho 282

III. El concepto de derecho 282
IV. El Estado 283
El estado de naturaleza 283
El contrato originario 284
Los fines del Estado 284
Constitución republicana y división de poderes 285
El derecho de resistencia 285
V. Una paz perpetua para una sociedad cosmopolita 286

KANT 287

— *La metafísica de las costumbres* 287
— *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica* 289
— *Sobre la paz perpetua* 291
— *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* 294

EDMUND BURKE (1729-1797) 297

I. Tradición frente a razón abstracta. El valor de los prejuicios 298
II. La fuerza de la tradición y de la historia. La Constitución inglesa 298
III. El carácter del contrato. La sociedad civil 299
IV. Propiedad y dirección 300
V. Partidos políticos y parlamentarios 300

BURKE 301

— *Reflexiones sobre la Revolución francesa* 301

EMMANUEL JOSEPH SIEYÈS (1748-1836) 307

SIEYÈS 308

— *¿Qué es el Tercer Estado?* 308

JEFFERSON, HAMILTON Y MADISON 319

I. *El federalista* 320
II. Madison y los partidos 321
III. El gobierno fuerte de Hamilton 321
VI. Jefferson y el Estado de Virginia 322

MADISON 324

— *El Federalista.* X 324

HAMILTON 329

— *El Federalista,* LXX 329

JEFFERSON 335

— *Notas sobre Virginia* 335

JEREMY BENTHAM (1748-1832) 339

I. La moral utilitarista 339
II. El legislador como ingeniero social 340
III. Egoísmo y pluralidad 340

BENTHAM 342

— *Falacias políticas* 342
— *Introducción a los principios de la moral y la legislación* 345

BENJAMIN CONSTANT (1767-1830) 357

CONSTANT 359

— *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* ... 359

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) 365

I. La Filosofía del Derecho 366
II. Los caracteres principales del Estado 369
III. La razón y la historia 370

HEGEL 371

— *Principios de la Filosofía del Derecho* 371

ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859) 379

TOCQUEVILLE 382

— *La democracia en América* 382

EL SOCIALISMO PREMARXISTA 401

I. Conde de Saint-Simon (1760-1825) 402
II. Charles Fourier (1779-1837) 402
III. Robert Owen (1771-1858) 404
IV. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) 405

SAINT-SIMON 406

— *Catecismo político de los industriales* 406

BAKUNIN 409

— *Programa de la «Alianza para la Revolución Internacional»* 409

KARL MARX (1818-1883) 425

I. Marx filósofo 425
II. La estructura de la realidad social 426
III. La sociedad capitalista 429
IV. Hacia el comunismo 430

MARX 432

— *Contribución a la crítica de la Economía política* 432

MARX Y ENGELS 434

— *El Manifiesto Comunista* 434

ENGELS 449

— *Introducción* a Karl Marx, Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 449

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 455

INTRODUCCIÓN

Este libro está orientado primordialmente a estudiantes universitarios de los primeros cursos de diversas Facultades en las que aparece como materia la Historia del Pensamiento Político. Con denominaciones variables, la formación histórica de la teoría política contemporánea está presente en los planes de estudios de las licenciaturas en Ciencia Política y de la Administración, Derecho, Economía, Periodismo o Sociología.

Para el alumno, esta asignatura plantea un problema particular: sin un acceso directo a los textos clásicos, se puede convertir en un mero desfile de modelos, sin contenido claro, y de aprendizaje, en definitiva, memorístico. Pero tampoco es viable suponer que el estudiante pueda. en el breve plazo de unos meses, leerse doce o más textos clásicos y asimilarlos en profundidad (esto es, familiarizarse con su contexto histórico e intelectual, comprender las interpretaciones a que ha sido sometido, etc.).

Por ello hemos optado por un esquema algo peculiar: además de lo que sería una estricta antología de textos, hemos incorporado, como introducción a cada uno de ellos, un breve estudio que pretende situar adecuadamente a cada autor, exponer los principales rasgos de su pensamiento y, de modo particular, preguntarse acerca de su impacto posterior. No se trata de un planteamiento excesivamente original, pero nos ha parecido que los diversos manuales o antologías hoy disponibles en el mercado editorial español dejaban esta laguna.

Por lo que hace a la selección de los autores incluidos, discutible como toda selección, ha sido realizada a partir de los siguientes criterios:

— La antología parte de los clásicos griegos y llega hasta finales del siglo XIX. *No se entra, por consiguiente, en el* XX, *aunque los autores no estamos seguros de que ésa sea la solución más satisfactoria. Vaya en nuestro descargo el argumento de que éste es un límite cronológico frecuente; asimismo, la constatación de que a partir del cambio de siglo el pensamiento político se ubica de un modo distinto (a partir de realidades tan dispares como el surgimiento de los partidos de masas, la cristalización de la figura del «intelectual» o la academización de la reflexión filosófica). Finalmente, el hecho de que la perspectiva cronológica sea todavía breve impide un decantamiento suficiente que permita distinguir la importancia relativa de las diversas contribuciones. Sin embargo, estas razones no nos parecen enteramente convincentes y reconocemos que queda un espacio por cubrir.*

— En segundo lugar, se trata de una antología de autores, no de textos. Es decir, nuestro objetivo ha sido esencialmente el de presentar de modo breve y esquemático los nudos del pensamiento de cada uno de los autores considerados, más que una revisión (¿o deconstrucción?) a fondo de los textos. Aunque ello no

signifique necesariamente que estemos postulando la unidad y la coherencia del pensamiento de cada uno de los escritores incluidos, puede ser que el lector acabe por llevarse esa imagen. Lo cual, en definitiva, tampoco nos parecía enteramente condenable, dado el carácter ad usum delphini *que hemos querido dar a la obra.*

— Respecto a la relación de los autores incluidos, nos hemos movido deliberadamente en el terreno de lo convencional. Sin embargo, el lector advertirá que hemos dado un papel superior a lo habitual a los autores de la antigüedad grecorromana o a algunos pensadores medievales, y también que la presencia de nuestros clásicos religiosos contrasta con su exclusión en otras antologías, tal vez por la influencia de tradiciones anglosajonas.

Por otra parte, las restricciones de extensión que pesan sobre toda publicación obligan también a excluir. Ello ha dejado fuera, entre otros, a autores tan importantes como Tucídides, Eiximenis, Mandéville, Herder, Fichte, Spencer, Hill Green o a la mayoría de los autores españoles del Siglo de Oro (que fueron incluidos en una vieja antología por Pedro de Vega). El criterio de exclusión ha sido, en definitiva, el grado de actualidad teórica y/o política de cada uno de los autores considerados: ¿hasta qué punto su obra ha contribuido a configurar la problemática intelectual y política actual y hasta qué punto han tenido un impacto en la política contemporánea?

Por último queremos señalar que, dado el carácter del libro, hemos incorporado una sucinta bibliografía de carácter meramente introductorio, que a su vez facilitará a los lectores más interesados una ulterior relación de textos.

Aunque la concepción de la obra y su revisión final han sido un trabajo conjunto de los tres autores, los gustos o los intereses particulares de cada uno (y, en algún caso, el azar) han condicionado la división del trabajo. Así, Carlos Cañeque se ha ocupado más activamente de Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Rousseau, los federalistas, Burke y Bentham; Eduard Gonzalo preparó los textos sobre Platón, Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona, la Edad Media, Vitoria y Suárez, Grocio, Pufendorf, Locke, Hume, Kant y Hegel; y Juan Botella redactó las primeras versiones de Montesquieu, Voltaire, Sièyes, Tocqueville, Constant, los socialistas premarxistas y Marx.

No queremos dejar de agradecer su colaboración a algunas personas. En primer lugar, a Editorial Tecnos y a los responsables de su equipo editorial por la paciencia demostrada con los retrasos que sufrió el manuscrito. Isidre Molas discutió la concepción general y el contenido de la obra. Manuel Pastor y Raúl Morodo estuvieron al tanto del proyecto e hicieron comentarios extremadamente útiles. Joan Antón y Elena Lauroba leyeron algunos capítulos y realizaron interesantes sugerencias. Por último, Antonio Zanfarino nos alentó en el impulso inicial con su florentina habilidad. A todos ellos (completamente inocentes de cuantos errores o falsas apreciaciones sigan existiendo en el texto), nuestro cordial agradecimiento.

PLATÓN (427-347 a.C.)

Todavía hoy la filosofía y la teoría política hablan en griego. Palabras como «democracia», «oligarquía», «plutocracia». «tiranía» integran nuestro vocabulario político. Sin embargo, todos estos vocablos han sufrido a través del tiempo una profunda transformación semántica. Para los griegos la política es la actividad noble por excelencia, la única que merece que un hombre le sacrifique la vida. En Grecia, la política no tenía especificidad propia porque la tarea de un hombre libre y en plena posesión de sus facultades no era otra que tomar parte en las decisiones de la Asamblea, participar en la vida de la polis. *Para un ciudadano griego, el ostracismo era un castigo incluso más doloroso que la muerte.*

*La palabra «político» viene de «*polis*», palabra que se traduce por «ciudad-Estado», «Estado» o «ciudad», términos que utilizaremos como sinónimos. Las* polis *griegas se formaron a partir del siglo* VIII *a.C. Su nacimiento trajo consigo la secularización religiosa, la redacción de leyes —con frecuencia obra de un legislador, como Solón en Atenas o Licurgo en Esparta— y la aparición de una nueva clase de soldados profesionales, los hoplitas. Frente al auriga de los combates homéricos que demostraba su excelencia en la lucha individual buscando la admiración colectiva, el hoplita rechaza cualquier tipo de proeza individual. Su valor debe demostrarse por su capacidad de participar en el grupo, de contribuir con su esfuerzo a su eficacia. La búsqueda en el combate de un brillo exclusivamente personal es visto como desmesura (*hybris*) por la ciudadanía de la* polis. *Los antiguos valores de la moral agonal, competitiva, de los tiempos de Homero han sido definitivamente abandonados. Aunque unidas por la misma lengua y un pasado religioso y cultural común, las* polis *eran autónomas y soberanas. Dos de ellas destacaron especialmente: Esparta y Atenas. Esparta, de carácter eminentemente militar, era partidaria de la aristocracia o la oligarquía, mientras que Atenas defendía el igualitarismo democrático. En las restantes ciudades, los demócratas propugnaban la alianza con Atenas y los oligarcas buscaban el apoyo de Esparta. Tras la lucha contra los ataques del imperio persa en las guerras médicas (500-479 a.C.), Atenas se convirtió en un imperio político, comercial y cultural. A ello contribuyó especialmente la constitución, en el 477, de la Confederación de Delos, alianza para protegerse de futuras agresiones persas. Cada miembro pagaba un tributo que era custodiado en el templo de Apolo en Delos, bajo el control de los atenienses, que terminaron por administrarlo a su antojo. La democracia ateniense alcanzó su mayor brillantez en los años dorados de Pericles. Pero en el 427, año del nacimiento de Platón, vivía momentos difíciles: la muerte de Pericles en el 429 la había dejado huérfana del símbolo emblemático de su estabilidad, y desde hacía cuatro años estaba en guerra con Esparta—las llamadas guerras del Peloponeso—por la hegemonía política y militar. En el 410 la democracia fue derrocada y el poder pasó a*

manos del Consejo de los Cuatrocientos. Dos años más tarde, la democracia fue nuevamente reinstaurada y la guerra continuó instigada por Alcibíades, sobrino de Pericles y amigo de Sócrates. prototipo del político demagogo y populista. Finalmente en el 404, Atenas se vio obligada a capitular. El pueblo fue perdonado, y se instaló un gobierno oligárquico y filoespartano, llamado de los Treinta Tiranos, entre los cuales había dos parientes de Platón.

Miembro de una familia aristocrática, el joven Platón vivió estos hechos lleno de esperanzas. Pero no tardaría en desilusionarse cuando, bajo el liderazgo de su tío abuelo Critias, los tiranos cometieron todo tipo de atrocidades. Un año y medio después, la democracia fue reinstaurada. El carácter moderado del nuevo régimen parecía abrir aires de renovación y progreso. Sin embargo, en el 399, Sócrates, de quien Platón fue discípulo durante diez años, fue acusado de impiedad y de corromper a la juventud y obligado a beber la cicuta. Ese acontecimiento marcará la desconfianza de Platón hacia la democracia ateniense. En el año 388 Platón viajó a Sicilia hasta la corte de Dionisio, tirano de Siracusa. Su amistad con Dión, cuñado del tirano. le hizo albergar esperanzas de ver puestas en práctica sus teorías. Finalmente fue obligado a regresar a Atenas en una nave espartana y vendido como esclavo al hacer escala en un puerto en guerra con Atenas. Este contratiempo no le desanimó y volvió en otras dos ocasiones a Siracusa (368 y 360), muerto el tirano, con el propósito de educar a Dionisio el joven en el espíritu de sus doctrinas. De nuevo fracasó, y tras una serie de peripecias, regresó a la Academia de Atenas, para dedicarse a la docencia hasta su muerte en el 347.

Platón escribe su filosofía en forma de diálogos, con obras tan trascendentes como el Banquete, *el* Timeo *o el* Fedón. *Su filosofía política se expone especialmente en* Gorgias, Protágoras, La República, El político *y* Las leyes.

1. SÓCRATES Y LA SOFÍSTICA

*El régimen democrático que reinaba en Atenas en tiempos de Platón permitía a los ciudadanos intervenir en la vida pública. Muchos de ellos, deseosos de incidir en las decisiones de la asamblea, intentan dominar la oratoria, pues pronto resulta evidente que la retórica es un arma política de primer orden. Lógicamente ello comporta la expansión de la sofística. La palabra «sofista» no tiene en principio ningún matiz peyorativo. En general se trataba de profesores de oratoria o retórica que hacían demostraciones de elocuencia y daban clases a cambio de una remuneración económica. Normalmente eran extranjeros llegados a Atenas como emisarios de otras ciudades en misiones públicas oficiales. Esto, unido a su marcado desprecio por la moral y la religión tradicionales y a su indiferencia frente a la filosofía natural, no tardó en granjearles profundas animadversiones. Pretendían mostrar la relatividad de los valores que rigen la convivencia humana y compartían un común escepticismo frente a cualquier posibilidad de conocimiento cierto. Uno de sus temas preferidos era la oposición entre naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*). Las leyes, las costumbres y las convenciones no forman parte de un orden inmutable de cosas: carecen de estabilidad y uniformidad, y los mismos que las hacen, con frecuencia las suprimen.*

Las verdaderas leyes son las que prescribe la naturaleza y que, aun sin estar escritas, «son válidas en todo país y del mismo modo». Según la naturaleza, es justo que el hombre fuerte domine al débil y siga en cualquier circunstancia su propio talante.

El más famoso de entre ellos fue Protágoras de Abdera, quien, aunque afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», representaba una posición moderada admitiendo que las normas aceptadas de buena conducta eran necesarias para la preservación de las ciudades. Junto a él cabe destacar también a Gorgias de Leontini. Afirmaba que la palabra es un poderoso soberano, pero también afirmaba rotundamente que el lenguaje no expresa la realidad y que, por tanto, siempre es posible argumentar simultáneamente en favor y en contra de un mismo asunto.

Frente al relativismo moral de la sofística se erige la figura de Sócrates, que entrega la vida por respeto hacia las leyes de su ciudad. Es bien conocida su profesión de ignorancia a pesar de haber sido proclamado por el oráculo de Delfos como el hombre más sabio de Atenas. Sin embargo, su principal aportación surge cuando afirma que la virtud es conocimiento y, a la inversa, que nadie obra mal a sabiendas. El postulado implícito aquí es que el alma humana posee la facultad de discernir lo que en verdad es bueno y, por tanto, si consigue eliminar lo que le separa de este conocimiento, no podrá por menos de actuar en consecuencia. Platón compartía con Sócrates tanto la fe en la posibilidad del conocimiento como la convicción de que es necesaria una fundamentación última de los valores. Para ello Platón desdobla la realidad en dos ámbitos radicalmente distintos: el mundo sensible —la realidad física, cambiante y perceptible por los sentidos— y el inteligible —realidad inmutable, que se capta por la razón—, es decir, el mundo de las ideas. Esta búsqueda de una sólida fundamentación para la ética alcanza su más refinada expresión en La República.

II. LA REPÚBLICA

LA JUSTICIA Y LA CIUDAD IDEAL

El texto se inicia con un debate sobre la naturaleza de la justicia. Se proponen varias definiciones que van siendo rechazadas: la justicia consiste en ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos, en pagar a cada uno lo que se le debe... De pronto, Trasímaco, el sofista de Calcedonia, interrumpe el diálogo y espeta que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte, aquello que redunda en beneficio de quien detenta el poder y añade que el hombre injusto tiene una vida mejor. Sócrates refuta sus argumentos y termina diciendo que es mejor padecer injusticia que cometerla. Trasímaco abandona el diálogo pero Glaucón le pide a Sócrates que ahonde en el tema, presentándole tres argumentos. 1) El origen de la justicia tiene un carácter meramente contractual: ante los inconvenientes del estado de naturaleza (realizar y sufrir injusticias) los hombres resolvieron que sería mejor establecer acuerdos mutuos y promulgaron leyes y convenciones, dando en llamar justo y legítimo al mandato de éstas. 2) La justicia no es buscada como un bien en sí misma. La fábula del lidio Giges

muestra cómo, si poseyésemos un anillo que nos hiciera invisibles, todos cometeríamos injusticias. 3) «La perfecta injusticia consiste en parecer justo sin serlo», y tal práctica es aceptada como la más provechosa pues lo ideal es combinar el egoísmo con la reputación de justo. Sócrates dice que, para continuar, es necesario definir previamente en qué consisten la justicia y la injusticia y sugiere proceder de modo similar a aquel que, debiendo leer un texto escrito en caracteres pequeños, advierte que está escrito en otro lugar en letras más grandes. Por tanto, propone averiguar dónde reside la justicia en el Estado para descubrirla después en el individuo. A partir de aquí, Platón inicia su construcción de la ciudad ideal. La ciudad nace porque ningún hombre es capaz de satisfacer por sí solo sus necesidades y la división del trabajo hace aumentar la eficiencia. Una ciudad sencilla, sin lujos ni molicie, mantendría su cohesión por la propia necesidad que cada uno de sus miembros tiene de los demás. Pero, si queremos establecer una ciudad con todo tipo de comodidades, surgirán sin duda, envidias y recelos que tenderán a fragmentarla. Platón propone la división de la ciudad en tres clases. La primera será la de los gobernantes o guardianes, cuya función es el ejercicio del poder y su característica más sobresaliente la capacidad intelectual. Deben ser de mayor edad que los demás y velar siempre por los intereses de la ciudad como si fueran los suyos propios. La segunda será la de los guerreros y auxiliares, cuya función es la defensa de la ciudad frente a las agresiones exteriores o los desórdenes internos. Su rasgo definitorio es el valor. Actuarán siempre bajo la dirección de los gobernantes. La tercera incluirá a los ciudadanos que atienden a las necesidades materiales de la vida: campesinos, artesanos... El elemento dominante en ellos será el apetitivo. Para impedir que una clase interfiera en las funciones de otra, Sócrates propone inducir a los ciudadanos a que crean en una «mentira piadosa» según la cual, aunque todos son hermanos, el dios que los modeló utilizó diferentes metales: puso oro en aquellos que son capaces de gobernar, plata en los auxiliares y hierro y bronce en los labradores y demás artesanos.

Estas tres clases de la ciudad platónica no son exactamente castas. Platón, como todo el mundo, cree en la herencia y, por tanto, piensa que normalmente los hijos de los guardianes serán dignos de sucederles; pero también sabe con qué frecuencia hijos de padres preclaros defraudan las esperanzas puestas en ellos. Por tanto, la herencia crea tan sólo una presunción favorable, y, de hecho, los guardianes no tardarán en descubrir (tal es su misión) sujetos superiores entre los hijos de la raza de bronce, a los que elevarán al rango de guardianes, y, por el contrario, naturalezas de bronce entre los áureos descendientes. Platón deja así abierta la movilidad social entre las diferentes clases.

En una verdadera caza de la definición, según el símil del propio Platón, Sócrates sugiere que, si la ciudad ha sido bien fundada, deberá poseer las cuatro virtudes cardinales reconocidas por los griegos: sabiduría, valor, templanza y justicia. La sabiduría reside en los guardianes; el valor, en los guerreros; la templanza, en el acuerdo entre los gobernantes y los súbditos acerca de quién debe gobernar. Identificadas tres de las cuatro virtudes, sólo falta la justicia. Sócrates se percata de que ha estado ante ellos todo el tiempo, en el principio de que cada uno debe hacer su propio trabajo o de que cada clase debería cumplir con su función y no con la de otra. Por tanto, la justicia no puede ser otra cosa

que hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado. Esta última virtud es la condición de posibilidad de todas las demás, aquello que las armoniza y organiza en un perfecto organismo vivo. Una y otra vez, Platón insiste en que es vital para la supervivencia del Estado que cada individuo y cada clase social desempeñen sólo una función, aquella para la cual estén naturalmente más capacitados. No se trata tan sólo de que la especialización y la división del trabajo aumenten el rendimiento y la eficacia, sino de su concordancia con la concepción griega de la areté *(virtud) como excelencia en un arte o técnica específicos. Cada cosa posee, por naturaleza, una función propia que determina su esencia, el modo de ser que la define. Esto es así tanto para los objetos como para los seres vivos —hablamos de la* areté *de un cuchillo y de la de un caballo—. Desde este prisma, la especialización no se fundamenta únicamente en el pragmatismo, sino también en una filosofía finalista que considera que todas las cosas están naturalmente ordenadas a un fin.*

Tras una complejísima argumentación, se muestra que existe una perfecta correlación entre la ciudad y el alma humana. La razón corresponde en nosotros a la sabiduría que gobierna la ciudad; el valor, la parte apasionada e irascible del alma, corresponde a la clase de los guerreros y, finalmente, el deseo y los apetitos corresponden a la tercera clase. La justicia en el alma consistirá, pues, en que la razón se equilibre con la parte irascible para doblegar los apetitos.

LA EDUCACIÓN DE LOS GUARDIANES

Para que la ciudad sea justa y virtuosa es preciso que desde la más tierna edad los niños sean educados en la verdad y la justicia. Platón condena la educación ateniense, que inculca a los niños los poemas de Hesíodo y Homero, quienes presentan a los dioses en actitudes poco edificantes. El proceso educativo debe desarrollarse en dos fases. La primera abarca la infancia y la juventud y tiene por finalidad la educación de los auxiliares. La segunda se extiende hasta la madurez y se orienta a la educación de los gobernantes. Las disciplinas de la primera fase del proceso educativo son dos: la gimnasia, para desarrollar el cuerpo, y la música, dirigida a modelar el alma y el carácter. La música, para los griegos, abarca todo lo que se refiere a las musas, es decir, a las ciencias y las artes, poco más o menos lo que hoy llamamos cultura general.

Respecto a la segunda fase, exclusiva para los futuros gobernantes, éstos deberán, en primer lugar, dedicar diez años al estudio de las matemáticas, para familiarizarse con el razonamiento abstracto, y de la astronomía. Quienes superen ese nivel pasarán a estudiar la dialéctica o filosofía, cuyo fin es el conocimiento de las ideas y en particular la idea del Bien.

La Dialéctica es fundamental porque facilita a los futuros gobernantes las herramientas precisas para descubrir y defender la idea del Bien, que debe orientar su gobierno. Esta fase dura quince años y quienes la superan, es decir, quienes alcanzan a contemplar la idea del Bien, pueden desempeñar el cargo de guardián perfecto o filósofo-rey. De hecho, no sólo pueden, sino que deben. Seguramente les resultará enojoso ocuparse de estos menesteres abandonando los placeres que les reporta la vida intelectual, pero, como el prisionero liberado de

la caverna en la célebre alegoría, será su obligación servir a la ciudad orientando a sus congéneres hacia el objetivo de la vida buena.

LA COMUNIDAD DE BIENES, MUJERES E HIJOS

Seguramente motivado por la corrupción política que le tocó vivir, Platón prescribe que los guardianes no poseerán ningún tipo de propiedad. Les está prohibido comerciar y acumular oro y plata —ni tan siquiera tocarlos—. Puesto que no poseen bienes, vivirán de un salario anual aportado por la clase productora, suficiente para su sustento, pero insuficiente para procurarse lujos. Tampoco podrán tener familia, por lo que se establecerá una comunidad de mujeres e hijos, de modo que los padres no conocerán a sus hijos, y viceversa. Con la desaparición de la propiedad privada y de la familia, los guardianes se verán libres de cualquier tendencia egoísta. En uno de los más célebres pasajes, Adimanto le pregunta a Sócrates si los guardianes podrán en estas circunstancias ser felices, o si serán más bien como mercenarios. Éste responde que no se debe mirar la felicidad de los guardianes, sino la de la ciudad entera, subordinando así el interés privado al público.

LAS FORMAS DE GOBIERNO

En el Libro VIII, Platón expone los regímenes políticos conocidos. El primero es la aristocracia, forma pura de gobierno por la que se inclina, en la que los gobernantes orientan sus acciones desde la idea del Bien y no existe la injusticia. Pero esta forma óptima no puede mantenerse indefinidamente, llega un momento en que los llamados a ser guardianes descuidan su educación y se convierten en indignos de ese cargo, más atentos a su propio interés que al de la ciudad. En ese momento se desvanece el Estado ideal y se instaura la timocracia, forma en la que los guerreros detentan el poder, oprimen a los inferiores y se enriquecen. En ese régimen, la máxima recompensa son los honores. Platón es consciente de que esta forma es injusta, pero al menos tiene en el valor y el honor su referencia, lo que la hace superior a otras formas. Los militares se enriquecen y el régimen degenera en oligarquía o gobierno de los ricos, quienes ejercen el poder sobre una muchedumbre empobrecida. El máximo valor es la riqueza. La injusticia generada lleva a los pobres a sublevarse y a acabar con los oligarcas; entonces aparece la democracia. A juicio de Platón, este régimen es injusto porque el pueblo no está preparado para ejercer correctamente el poder —no ha recibido la educación adecuada para ello—. La extrema libertad autoriza todo tipo de desmanes y el desprecio a las leyes degenera en la anarquía. Pero todo exceso busca el extremo contrario y, así, a la democracia la sucede la tiranía, porque el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud. El tirano, que ejerce el poder sin sujeciones, lleva al pueblo a la ruina.

De este modo, Platón contempla una forma perfecta —la aristocracia— y, tras ella, una sucesión de formas imperfectas —timocracia, oligarquía, democracia y tiranía— y cada una es una degradación de la anterior.

III. EL POLÍTICO

En esta obra, Platón se pregunta qué es un político, e intenta determinar sus funciones. Empieza refutando la equiparación, realizada por varios autores, entre el rey y el pastor de hombres. Frente al pastor, que se caracteriza por la crianza, el político se encarga de «brindar cuidados», y puede hacerlo de manera compulsiva, o con el consentimiento de los ciudadanos. La primera manera se corresponde con el gobierno tiránico; la segunda, con el político. Para clasificar a los gobernantes se debe atender a los que tienen el conocimiento, poseen el arte de gobernar, y a los que no lo poseen. Los primeros son los únicos capaces de gobernar correctamente la sociedad.

En El político, *Platón afirma que el gobernante podrá hacer caso omiso de las leyes. Pero esta afirmación, que parece legitimar todo ejercicio del poder, debe matizarse. Para Platón, los auténticos gobernantes son los sujetos que saben cuanto ha de saberse sobre el arte de gobernar y no precisan de la ley porque su actuación siempre es correcta. Aunque contravengan la voluntad popular, como titulares del conocimiento frente a quienes lo ignoran, actúan correctamente. Y esta afirmación no contradice la tesis anterior de que el gobernante brinda sus cuidados con el consentimiento del pueblo, porque dicho consentimiento debe interpretarse no como algo que los súbditos ya han aprobado expresamente, sino como algo que consentirían.*

Pero Platón no pretende construcciones utópicas: la ley sería irrelevante de existir políticos dotados de arte,pero, en su defecto, deviene inexcusable. A partir de aquí, examina las formas de gobierno en función de su mayor o menor probidad, que determina con relación al gobierno paradigmático del gobernante perfecto y con relación al número de los que ejercen y a que se sometan o no al imperio de la ley. La monarquía, la aristocracia y la democracia moderada son los gobiernos legítimos, y la tiranía, la oligarquía y la democracia radical, sus correlativos en la injusticia, aquellos en que las leyes se ven anuladas por motivos personales. Si la monarquía es la mejor de las formas «por semejanza», la tiranía es la peor.

IV. LAS LEYES: *LA FORMA DE GOBIERNO MIXTA*

Las leyes *es la obra de senectud de Platón; es la más extensa y no se limita a cuestiones políticas. Platón ya no intenta formular un Estado ideal, sino el mejor de los Estados que pueden existir en la práctica. Para ello presenta una colonia cretense imaginaria, Magnesia, que describe como una comunidad privilegiada con una situación geográfica óptima, unos ciudadanos virtuosos y unas instituciones económicas correctas. Platón cambia de criterio respecto a su obra anterior y acepta tanto la familia como la propiedad privada —controlando su cuantía—, aunque mantiene que idealmente sería preferible la supresión de ambas instituciones. En función de la riqueza acumulada—dentro de los baremos admitidos—, existen cuatro clases sociales, y la pertenencia a cada una de ellas posibilita una forma u otra de participación política. No obstante, todos los ciudadanos reciben la educación que en* La República *se reservaba a*

los guardianes. En este Estado, la ley es soberana y todos, gobernantes y gobernados, están sometidos a ella. En suma, la legislación se ha convertido en el mecanismo que garantiza la existencia de una comunidad libre, sabia y estimada por sí misma. Platón presenta en Las leyes *un sistema que combina las formas de la monarquía y la democracia, en la creencia de que así se logrará la máxima estabilidad. En Magnesia existe una Asamblea integrada por todos los ciudadanos varones y un consejo de trescientos sesenta componentes, elegidos por los miembros de las cuatro clases sociales. Además, existe un cuerpo integrado por treinta y siete gobernantes, también elegidos, una especie de funcionarios jurídicos cuya misión es velar por el mantenimiento de la ley.*

Al final del texto, Platón contempla un Consejo nocturno, integrado por los diez legisladores más viejos. Dotados de un nivel superior de conocimiento, estudian e interpretan las leyes a la vez que prescriben sus modificaciones. Su caracterización entronca con el filósofo-rey de La República, *pero es algo confusa y presenta unas ciertas connotaciones religiosas.*

La influencia de Platón en el pensamiento político occidental ha sido notable y sus tesis han sido constantemente revisadas. Muchos han visto en su construcción el lugar ideal donde la vida humana podría tener asiento. Otros, sin embargo, como Karl Popper en La sociedad abierta y sus enemigos, *le vieron como el defensor de una sociedad cerrada, clasista e innovilista. Popper sostiene que Platón odia el cambio y para evitarlo propone un Estado inmutable que no es otro que el de las oligarquías del pasado.*

TUCÍDIDES

*DISCURSO FÚNEBRE DE PERICLES**

[...]

Tenemos un régimen político que no envidia las leyes de los vecinos y somos más bien modelo para algunos que imitadores de los demás. Recibe el nombre de democracia, porque se gobierna por la mayoría y no por unos pocos; conforme a la ley, todos tienen iguales derechos en los litigios privados y, respecto a los honores, cuando alguien goza de buena reputación en cualquier aspecto, se le honra ante la comunidad por sus méritos y no por su clase social: y tampoco la pobreza, con la oscuridad de consideración que conlleva, es un obstáculo para nadie, si tiene algún beneficio que hacerle a la ciudad. Practicamos la liberalidad tanto en los asuntos públicos como en los mutuos recelos procedentes del trato diario, y no nos irritamos con el vecino, si hace algo a su gusto, ni afligimos a nadie con castigos, que no causan daño físico, pero resultan penosos a la vista. Y así como no nos molestamos en la convivencia privada, tampoco transgredimos las leyes en los asuntos públicos, sobre todo por temor, con respeto a los cargos

---

* Tucídides, «Discurso fúnebre de Pericles» en *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.

públicos de cada ocasión y a las leyes y, entre éstas, particularmente, a las que están puestas en beneficio de las víctimas de la injusticia y a las que, aun no escritas, conllevan por sanción una vergüenza comúnmente admitida.

Y, además, hemos ganado para el espíritu numerosos remedios de la fatiga, ya que tenemos juegos y fiestas a lo largo del año y hermosas casas particulares, cuyo goce diario aleja las preocupaciones. Y la importancia de nuestra ciudad hace que a ella lleguen los productos de toda la tierra; y se da la circunstancia de que es menos frecuente que disfrutemos de los frutos de nuestra tierra que de los del resto del mundo.

Somos diferentes también a nuestros enemigos en el adiestramiento para la guerra. En efecto, la nuestra es una ciudad abierta y en ningún momento mediante expulsión de extranjeros impedimos a nadie enterarse o ver algo de cuya falta de secreto podría obtener algún beneficio el enemigo, fiando más en nuestro valor en la acción que en los preparativos y añagazas. Y en la educación, mientras hay quienes mediante fatigosos ejercicios tratan de conseguir la condición de hombres desde niños, nosotros vivimos cómodamente; pero no por ello afrontamos peor riesgos equivalentes. He aquí la prueba, y es que los espartanos no hacen sus campañas contra nuestro territorio con sus solos medios, sino con todos sus aliados, mientras que nosotros solos atacamos los países vecinos y generalmente no nos resulta difícil vencer, aunque luchemos en territorio enemigo y contra gentes que defienden lo suyo. Por otra parte, ningún enemigo nuestro se ha encontrado jamás con todas nuestras fuerzas reunidas, pues, a la vez que nos ocupamos de la marina, enviamos nuestras tropas por tierra hacia muy diversos destinos. Y si aquí o allá traban combate con una parte de ellas, se jactan de haber rechazado a la totalidad, cuando, en realidad, vencieron sólo a unos pocos, y si resultan vencidos, dicen que lo han sido por todos. Y, al cabo. si nuestro deseo es correr peligros viviendo en la despreocupación más que en el entrenamiento, en el esfuerzo y con hombría debida al carácter, que no a la ley, nos ganamos el no preocuparnos antes de tiempo por las desdichas futuras y el dar la impresión de no ser menos valerosos que los que viven siempre entre penalidades cuando las afrontemos. Nuestra ciudad es digna de admiración por esas razones. Pero hay aún otras más.

Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación, y usamos nuestra riqueza como medio de acción más que como motivo de jactancia; y no es una vergüenza para nadie aceptar que es pobre, pues lo realmente vergonzoso es no tratar de salir de la pobreza con la acción. Una misma persona puede ocuparse de los asuntos privados y, al tiempo, de los públicos, y los que están preferentemente dedicados a los negocios no por ello entienden deficientemente de política, pues somos los únicos que tomamos al que no participa en estas actividades por inútil, no por inactivo; nosotros mismos juzgamos los asuntos o nos hacemos una idea clara de ellos, y no creemos que las palabras perjudiquen la acción, sino que el perjuicio resulta más bien de no enterarse previamente mediante la palabra antes de ponerse a hacer lo que es preciso. Y poseemos esta otra cualidad en muy alto grado: somos a la vez muy osados y capaces de prever el resultado de lo que emprendemos, mientras que, en los demás, la ignorancia conlleva audacia, y el razonamiento, demora. Y sería justo considerar los más fuertes de espíritu a los que reconocen con toda exactitud lo horrible y lo agradable, sin volverle la espalda por ello a los riesgos.

También nos oponemos a los demás en lo que toca a la bondad, pues nos ganamos los amigos haciendo favores y no recibiéndolos: es más firme amigo el que los hace, hasta el punto de conservar vivo el agradecimiento que le es debido por cariño hacia su favorecido; el que lo debe, en cambio, es menos constante, porque sabe que la nobleza con la que responde obedece al pago de una deuda y no al agradecimiento. Somos también los únicos que ayudamos a cualquiera con toda sencillez, no por un cálculo interesado de la conveniencia, sino por la confianza que produce la libertad.

Afirmo, en resumen, que nuestra ciudad en conjunto es una lección para Grecia y, en el plano particular, es mi opinión que un mismo ciudadano de aquí podría lograr una personalidad adecuada para todo tipo de vicisitudes y, a la vez, de buen tono, sobre todo en la felicidad.

Y que en este momento lo que digo es la verdad de los hechos y no una exageración de palabra lo demuestra el propio poder de la ciudad, que hemos conseguido con este comportamiento. Ella es la única de las ciudades de ahora que va a la prueba con más poder que el que se le atribuye, y la única que no suscita la irritación del enemigo que la ataca por los males que sufre, ni el reproche en los súbditos de ser gobernados por alguien indigno. Y al presentar nuestro poder con las mayores pruebas y no como algo carente de testimonios, conseguiremos la admiración de las generaciones actuales y de las venideras; y no necesitamos para nada de ningún Homero que nos ensalce, ni de ningún otro que con su epopeya produzca un placer momentáneo, pero cuyo manejo de los hechos desmienta la verdad, que ya hemos obligado a todas las tierras y mares a abrir paso a nuestra audacia y en todas partes hemos dejado recuerdos eternos de nuestros éxitos y de nuestros fracasos.

[...]

PLATÓN

*LA REPÚBLICA**

[...]

I. Con estas palabras creí haber dado ya fin a la discusión: mas al parecer no habíamos pasado todavía del preludio, porque Glaucón, que siempre y en todo asunto se muestra sumamente esforzado, tampoco entonces siguió a Trasímaco en su retirada, antes bien, dijo:

—¿Prefieres, oh, Sócrates, que nuestra persuasión sea sólo aparente, o bien que quedemos realmente persuadidos de que es en todo caso mejor ser justo que injusto?

—Yo preferiría, si en mi mano estuviera —respondí—, convenceros realmente.

* Platón, *La República*, introd. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1992.

—Pues bien —siguió—, tu deseo no se cumple. Porque dime: ¿no crees que existe una clase de bienes que aspiramos a poseer no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos; por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee?

—Sí —respondí—, creo en la existencia de esos bienes.

—¿Y qué? ¿No hay otros que apreciamos tanto en gracia a ellos mismos como en consideración a sus resultados; por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud? Porque en mi opinión son estas dos razones las que hacen que estimemos tales bienes.

—Sí —asentí.

—Y, por último —concluyó—, ¿no sabes que existe una tercera especie de bienes, entre los que figuran la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquiera otra profesión lucrativa? De todas estas cosas podemos decir que son penosas, pero nos benefician, y no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias u otras ventajas que resultan de ellas.

—En efecto —dije—, también existe esta tercera especie. Pero ¿a qué viene esto?

—¿En cuál de estas clases —preguntó— incluyes la justicia?

— Yo creo —respondí— que en la mejor de ellas: en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta.

—Pues no es éste —dijo— el parecer del vulgo, que le clasifica en el género de bienes penosos, como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehúya por su dificultad.

II. —Ya sé —respondí— que tal es la opinión general; por eso Trasímaco lleva un buen rato atacando a la justicia, a la que considera como un bien de esa clase, y ensalzando la injusticia. Pero yo, a lo que parece, soy difícil de convencer.

—¡Ea, pues! —exclamó—. Escúchame ahora, a ver si llegas a opinar del mismo modo que yo. Porque yo creo que Trasímaco se ha dado por vencido demasiado pronto, encantado, como una serpiente, por tus palabras. En cambio, a mí no me ha persuadido todavía la defensa de ninguna de las dos tesis. Lo que yo quiero es oír hablar de la naturaleza de ambas y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas. He aquí, pues, lo que voy a hacer, si tú me lo permites. Volveré a tomar la argumentación de Trasímaco y trataré primeramente de cómo dicen que es la justicia y de dónde dicen que ha nacido; luego demostraré que todos cuantos la practican lo hacen contra su voluntad, como algo necesario, no como un bien; y en tercer lugar mostraré también que es natural que así procedan, pues, según dicen, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo. No creas, Sócrates, que mi opinión es ésa en realidad; pero es que siento dudas y me zumban los oídos al escuchar a Trasímaco y otros mil, mientras no he hablado jamás con nadie que defienda a mi gusto la justicia y demuestre que es mejor que la injusticia. Me gustaría oír el elogio de la justicia considerada en

sí misma, y creo que eres tú la persona de quien mejor puedo esperarlo. Por eso voy a extenderme en alabanzas de la vida injusta y, una vez lo haya hecho, te mostraré de qué modo quiero oírte atacar la injusticia y loar la justicia. Mas antes sepamos si es de tu agrado lo que propongo.

—No hay cosa más de mi agrado —dije—. ¿Qué otro mejor tema para que una persona inteligente disfrute hablando y escuchando?

—Tienes mucha razón —convino—. Escucha ante todo aquello con lo que dije que comenzaría: qué es y de dónde procede la justicia.

Dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre. La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia; pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tienes, Sócrates, la naturaleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente que apareció en el mundo.

III. Para darnos mejor cuenta de cómo los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos, bastará con imaginar que hacemos lo siguiente; demos a todos, justos e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje y después sigámosles para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos. Entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio, finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad. Esta licencia de que yo hablo podrían llegar a gozarla, mejor que de ningún otro modo, si se les dotase de un poder como el que cuentan tuvo en tiempos el antepasado del lidio Giges. Dicen que era un pastor que estaba al servicio del entonces rey de Lidia. Sobrevino una vez un gran temporal y terremoto; abrióse la tierra y apareció una grieta en el mismo lugar en que él apacentaba. Asombrado ante el espectáculo, descendió por la hendidura y vio allí, entre otras muchas maravillas que la fábula relata, un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por una de las cuales se agachó a mirar y vio que dentro había un cadáver, de talla al parecer más que humana, que no llevaba sobre sí más que una sortija de oro en la mano; quitósela el pastor y salióse. Cuando, según costumbre, se reunieron los pastores con el fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los ganados, acudió también él con su sortija en el dedo. Estando, pues, sentado entre los demás, dio la casualidad de que volviera la sortija, dejando el engaste de cara a la palma de la mano; e inmediatamente cesaron de verle quienes le rodeaban y con gran sorpresa suya, comenzaron a hablar de él como

de una persona ausente. Tocó nuevamente el anillo, volvió hacia fuera el engaste y una vez vuelto tornó a ser visible. Al darse cuenta de ello, repitió el intento para comprobar si efectivamente tenía la joya aquel poder, y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, desaparecía su dueño, y cuando lo volvía hacia fuera, le veían de nuevo. Hecha ya esta observación, procuró al punto formar parte de los enviados que habían de informar al rey; llegó a Palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino. Pues bien, si hubiera dos sortijas como aquella de las cuales llevase una puesta el justo y otra el injusto, es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás, cuando nada le impedía dirigirse al mercado y tomar de allí sin miedo alguno cuanto quisiera, entrar en las casas ajenas y fornicar con quien se le antojara, matar o libertar personas a su arbitrio, obrar, en fin, como un dios rodeado de mortales. En nada diferirían, pues, los comportamientos del uno y del otro, que seguirían exactamente el mismo camino. Pues bien, he ahí lo que podría considerarse una buena demostración de que nadie es justo de grado, sino por fuerza y hallándose persuadido de que la justicia no es buena para él personalmente; puesto que, en cuanto uno cree que va a poder cometer una injusticia, la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia. «Y tiene razón al creerlo así», dirá el defensor de la teoría que expongo. Es más: si hubiese quien, estando dotado de semejante talismán, se negara a cometer jamás injusticia y a poner mano en los bienes ajenos, le tendrían, observando su conducta, por el ser más miserable y estúpido del mundo; aunque no por ello dejarían de ensalzarle en sus conversaciones, ocultándose así mutuamente sus sentimientos por temor de ser cada cual objeto de alguna injusticia. Esto es lo que yo tenía que decir.

IV. Finalmente, en cuanto a decidir entre las vidas de los dos hombres de que hablamos, el justo y el injusto, tan sólo nos hallaremos en condiciones de juzgar rectamente si los consideramos por separado; si no, imposible. ¿Y cómo los consideraremos separadamente? Del siguiente modo: no quitemos nada al injusto de su injusticia ni al justo de su justicia, antes bien, supongamos a uno y otro perfectos ejemplares dentro de su género de vida. Ante todo, que el injusto trabaje como los mejores artífices. Un excelente timonel o médico se dan perfecta cuenta de las posibilidades o deficiencias de sus artes y emprenden unas tareas sí y otras no. Y si sufren algún fracaso, son capaces de repararlo. Pues bien, del mismo modo el malo, si ha de ser un hombre auténticamente malo, debe realizar con destreza sus malas acciones y pasar inadvertido con ellas. Y al que se deje sorprender en ellas hay que considerarlo inhábil; pues no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo. Hay, pues, que dotar al hombre perfectamente injusto de la más perfecta injusticia, sin quitar nada de ella, sino dejándole que, cometiendo las mayores fechorías, se gane la más intachable reputación de bondad. Si tal vez fracasa en algo, sea capaz de enderezar su yerro; pueda persuadir con sus palabras, si hay quien denuncie alguna de sus maldades; y si es preciso emplear la fuerza, que sepa hacerlo valiéndose de su vigor y valentía y de las amistades y medios con que cuente. Ya hemos hecho así al malo. Ahora imaginemos que colocamos junto a él la imagen del justo, un

hombre simple y noble, dispuesto, como dice Esquilo, no a parecer bueno, sino a serlo. Quitémosle, pues, la apariencia de bondad; porque, si parece ser justo, tendrá honores y recompensas por parecer serlo, y entonces no veremos claro si es justo por amor de la justicia en sí o por los gajes y honras. Hay que despojarle, pues, de todo excepto de la justicia y hay que hacerle absolutamente opuesto al otro hombre. Que sin haber cometido la menor falta, pase por ser el mayor criminal, para que, puesta a prueba su virtud, salga airosa del trance al no dejarse influir por la mala fama ni cuanto de ésta depende; y que llegue imperturbable al fin de su vida tras de haber gozado siempre inmerecida reputación de maldad. Así, llegados los dos al último extremo, de justicia el uno, de injusticia el otro, podremos decidir cuál de ellos es el más feliz.

[...]

I. Y Adimanto, interrumpiendo, dijo: — ¿Y qué dirías en tu defensa, Sócrates, si alguien te objetara que no haces nada felices a esos hombres, y ello ciertamente por su culpa, pues, siendo la ciudad verdaderamente suya, no gozan bien alguno de ella, como otros que adquieren campos y se construyen casas bellas y espaciosas y se hacen con el ajuar acomodado a tales casas y ofrecen a los dioses sacrificios por su propia cuenta, albergan a los forasteros y además, como tú decías, granjean oro y plata y todo aquello que deben tener los que han de ser felices? Éstos, en cambio —agregaría el objetante—, parece que están en la ciudad ni más ni menos que como auxiliares a sueldo, sin hacer otra cosa que guardarla.

—Sí —dije yo—, y esto sólo por el sustento, sin percibir sobre él salario alguno como los demás, de modo que, aunque quieran salir privadamente fuera de la ciudad, no les sea posible, ni tampoco pagar cortesanas ni gastar en ninguna otra cosa de aquellas en que gastan los que son tenidos por dichosos. Estos y otros muchos particulares has dejado fuera de tu acusación.

—Pues bien —contestó—, dalos también por incluidos en ella.

—¿Y dices que cómo habríamos de hacer nuestra defensa?

—Sí.

—Pues siguiendo el camino emprendido —repliqué yo—, encontraríamos, creo, lo que habría que decir. Y diremos que no sería extraño que también éstos, aun de ese modo, fueran felicísimos; pero que, como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor, y que, al reconocer esto, podríamos resolver sobre lo que hace tiempo venimos investigando. Ahora, pues, formamos la ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo diferencias y otorgando la dicha en ella sólo a unos cuantos, sino dándola a la ciudad entera; y luego examinaremos la contraria a ésta. [...]

X. —Es la democracia, según parece, lo que hemos de examinar a continuación: veamos de qué modo nace y qué carácter tiene una vez nacida para que, habiendo conocido el modo de ser del hombre semejante a ella, lo pongamos en línea para ser juzgado.

—Así seguiríamos —dijo— por el mismo camino que siempre.

—Pues bien —dije yo—, ¿no es de la manera siguiente como se produce el cambio de la oligarquía a la democracia por causa de la insaciabilidad con que se proponen, como un bien, el hacerse cada cual lo más rico posible?

—¿De qué modo?

—Como los gobernantes de esta ciudad lo son, creo yo, por el hecho de poseer grandes riquezas, por eso no están dispuestos a reprimir a aquellos de los jóvenes que se hagan disolutos con una ley que les prohíba gastar y dilapidar su hacienda; y así, comprando los bienes de tales personas y prestándoles mediante garantía, se hacen aún más opulentos e influyentes.

—Nada más cierto.

—Pero ¿no es ya evidente en una ciudad que les es imposible a los ciudadanos el estimar el dinero y adquirir al mismo tiempo una suficiente templanza, sino que es forzoso que desatiendan una cosa u otra?

—Es bastante evidente —dijo.

—Se inhiben, pues, en las oligarquías, toleran la licencia y así obligan frecuentemente a personas no innobles a convertirse en mendigos.

—Ciertamente.

—Andan, pues, ociosos por la ciudad, según yo creo, estos hombres provistos de aguijón y bien armados, de los que unos deben dinero, otros han perdido sus derechos, y algunos, las dos cosas. Y así odian a los que han adquirido sus bienes y a los demás, conspiran tanto contra unos como contra otros y ansían vivamente un cambio.

—Así es.

—En cambio, los negociantes van con la cabeza baja, fingiendo no verles; hieren, hincándoles el aguijón de su dinero, a cualquiera de los otros que se ponga a su alcance, se llevan multiplicados los intereses, hijos de su capital, y con todo ello crean en la ciudad una multitud de zánganos y pordioseros.

—¿Cómo no van a ser multitud? —dijo.

—Y el fuego ardiente de ese mal —dije yo— no quieren apagarlo ni por aquel procedimiento, esto es, impidiendo que cada cual haga de lo suyo lo que se le antoje, ni por este otro con el que se resolvería tal situación por medio de otra ley.

—¿Por medio de cuál?

—De una que sería la mejor después de aquélla y que obligaría a los ciudadanos a preocuparse de la virtud. Porque, si se prescribiese que fuera a cuenta y riesgo suyo como tuviese uno que hacer la mayor parte de las transacciones voluntarias, ni se enriquecerían de manera tan desvergonzada los de la ciudad ni abundarían de tal modo en ella los males semejantes a cuantos hace poco describíamos.

—Muy cierto —dijo.

—Pero, tal como están las cosas —dije yo—, queda expuesto el estado en que, por todas esas razones, mantienen a sus súbditos los gobernantes de la ciudad. Y, en cuanto a ellos y a los suyos, ¿no hacen lujuriosos a los jóvenes e incapaces de trabajar con el cuerpo ni con el alma y perezosos y demasiado blandos para resistir el placer o soportar el dolor?

—¿Cómo no?

—¿Y los padres se desentienden de todo lo que no sea el negocio y no se preocupan de la virtud más que los pobres?

—No, en efecto.

—Pues bien, siendo ésta su disposición, cuando gobernantes y gobernados coincidan unos con otros en un viaje por tierra o en alguna otra ocasión de encuentro, por ejemplo, en una teoría o expedición en que naveguen y guerreen juntos; o cuando, al contemplarse mutuamente en un momento de peligro, no sean en modo alguno despreciados los pobres por los ricos, sino que muchas veces sea un pobre, seco y tostado por el sol, quien, al formar en la batalla junto a un rico criado a la sombra y cargado de muchas carnes superfluas, le vea jadeante y agobiado, ¿crees acaso que no juzgará el pobre que es sólo por lo cobardes que son ellos mismos por lo que los otros son ricos, y que, cuando se encuentren con los suyos en privado, no se dirán, como una consigna, los unos a los otros: «Nuestros son los hombres, pues no valen nada»?

—Por mi parte —dijo— sé muy bien que eso es lo que hacen.

—Pues bien, así como a un cuerpo valetudinario le basta con recibir un pequeño impulso de fuera para inclinarse hacia la enfermedad, y como a veces nace la disensión en su propio seno incluso sin causa exterior, ¿no le ocurre otro tanto a la ciudad que está lo mismo que aquél, pues basta el menor pretexto para que, llamando unos u otros en su auxilio a aliados exteriores procedentes de ciudades oligárquicas o democráticas, enferme ella y se debata en lucha consigo misma, mientras que a veces se produce la disensión incluso sin necesidad de los de fuera?

—En efecto.

—Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo.

—Sí —dijo—, así es como se establece la democracia, ya por medio de las armas, ya gracias al miedo que hace retirarse a los otros.

XI. —Ahora bien —dije yo—, ¿de qué modo se administran éstos? ¿Qué clase de sistema es ése? Porque es evidente que el hombre que se parezca a él resultará ser democrático.

—Evidente —dijo.

—¿No serán, ante todo, hombres libres y no se llenará la ciudad de libertad y de franqueza y no habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje?

—Por lo menos eso dicen —contestó.

—Y, donde hay licencia, es evidente que allí podrá cada cual organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrade.

—Evidente.

—Por tanto este régimen será, creo yo, aquel en que de más clases distintas sean los hombres.

—¿Cómo no?

—Es, pues, posible —dije yo— que sea también el más bello de los sistemas. Del mismo modo que un abigarrado manto en que se combinan todos los colores, así también este régimen, en que se dan toda clase de caracteres, puede

parecer el más hermoso. Y tal vez —seguí diciendo— habrá, en efecto, muchos que, al igual de las mujeres y niños que se extasían ante lo abigarrado, juzguen también que no hay régimen más bello.

—En efecto —dijo.

—He aquí —dije yo— una ciudad muy apropiada, ¡oh, mi bendito amigo!, para buscar en ella sistemas políticos.

—¿Por qué?

—Porque, gracias a la licencia reinante, reúne en sí toda clase de constituciones y al que quiera organizar una ciudad, como ahora mismo hacíamos nosotros, es probable que le sea imprescindible dirigirse a un Estado regido democráticamente para elegir en él, como si hubiese llegado a un bazar de sistemas políticos, el género de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.

—Tal vez no sean ejemplos lo que le falte —dijo.

—Y el hecho —dije— de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerte de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, ¿no es esa una práctica maravillosamente agradable a primera vista?

—Quizá lo sea a primera vista —dijo.

—¿Y qué? ¿No es algo admirable la tranquilidad con que lo toman algunas personas juzgadas? ¿O no has visto nunca en este régimen a hombres que, habiendo sido condenados a muerte o destierro, no por ello dejan de quedarse en la ciudad ni de circular, paseando y haciendo el héroe, por entre la gente, que fingiendo no verles, hace caso omiso de ellos?

—A muchos —dijo.

—¿Y su espíritu indulgente y nada escrupuloso, sino al contrario, lleno de desprecio hacia aquello tan importante que decíamos nosotros cuando fundamos la ciudad, que, a no estar dotado de una naturaleza excepcional, no podría ser jamás hombre de bien el que no hubiese empezado por jugar de niño entre cosas hermosas para seguir aplicándose más tarde a todo lo semejante a ellas, y la indiferencia magnífica con que, pisoteando todos estos principios, no atiende en modo alguno al género de vida de que proceden los que se ocupan de política, antes bien, le basta para honrar a cualquiera con que éste afirme ser amigo del pueblo?

—Muy generosa ciertamente —dijo.

—Éstos, pues —dije—, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son.

—Es muy conocido lo que dices —respondió.

XII. —Considera, pues —dije yo—, qué clase de hombre será el tal en su vida privada. ¿O habrá que investigar primero, del mismo modo que hemos hecho con el gobierno, la manera en que se forma?

—Sí —dijo.

—¿Y no será acaso de esta manera? ¿No habrá, creo yo, un hijo de aquel avaro oligárquico que haya sido educado por su padre en las costumbres de éste?

—¿Cómo no?

—Siendo, pues, también éste dominador por la fuerza de aquellos de entre sus apetitos de placer que acarreen dispendio y no ganancia, es decir, de los que son llamados innecesarios...

—Evidente —dijo.

—Pero ¿quieres —dije yo— que, para no andar a tientas, definamos ante todo qué apetitos son necesarios y cuáles no?

—Sí que quiero —dijo.

—Pues bien, ¿no se llamaría justamente necesarios a aquellos de que no podemos prescindir, y a cuantos al satisfacerlos nos aprovechan? Porque a estas dos clases de objetos es forzoso que aspire nuestra naturaleza. ¿No es así?

—En efecto.

—Con razón, pues, aplicaremos a éstos la calificación de necesarios.

—Con razón.

—¿Y qué? Aquellos de que puede uno librarse si empieza a procurarlo desde joven y además a la persona en que se dan no le hacen ningún bien, sino a veces lo contrario, de todos esos si dijéramos que eran innecesarios, ¿no lo diríamos acaso con razón?

—Con razón ciertamente.

—¿Tomamos, pues, un ejemplo de cómo son unos y otros para tener una idea general de ellos?

—Sí, es preciso.

—¿No es acaso necesario el deseo de comer alimento y companage en la medida indispensable para la salud y el bienestar?

—Así lo creo.

—Ahora bien, el deseo de alimento es necesario, me parece a mí, por dos razones: porque aprovecha y porque es capaz de poner fin a la vida.

—Sí.

—Y el de companage, en el grado en que resulte de algún provecho para el bienestar corporal.

—Exactamente.

—¿Y el deseo que va más allá que éstos, el de manjares de otra índole que los citados, deseo que puede extinguirse en los más de los hombres cuando ha sido reprimido y educado en la juventud y es nocivo para el cuerpo y nocivo para el alma en lo que toca a la cordura y templanza? ¿No lo consideraríamos con razón como no necesario?

—Con mucha razón.

—¿No llamaremos, pues, dispendiosos a estos deseos y productivos aquellos otros que son útiles para la producción?

—¿Qué otra cosa llamarlos?

—¿Y diremos lo mismo de los deseos amorosos y de los demás?

—Lo mismo.

—Y aquel a quien hace poco llamábamos zángano, ¿no decíamos acaso que es el hombre entregado a tales placeres y apetitos y gobernado por los deseos innecesarios, mientras que el regido por los necesarios es el hombre ahorrativo y oligárquico?

—¿Cómo no?

XIII. —Pues bien, digamos ahora —seguí— cómo del hombre oligárquico sale el democrático: en mi opinión, en la mayor parte de los casos es del siguiente modo.

—¿Cómo?

—Cuando en su juventud, después de criarse como íbamos diciendo, en la ineducación y la codicia, llega a gustar de la miel de los zánganos y convive con estos ardientes y terribles animales capaces de procurar toda clase de placeres con variedad de color y de especie, entonces date a pensar que empieza la oligarquía que hay en él a convertirse en democracia.

—Por fuerza —dijo.

—Y así como la ciudad se transformaba al venir un aliado exterior en socorro de uno de los partidos de ella siendo de la misma índole que éste, ¿no ocurre que el adolescente se transforma también si a uno de los géneros de deseos que en él hay le llega de fuera la ayuda de una clase de ellos emparentada y semejante a aquél?

—En un todo.

—Y, a mi ver, si al elemento oligárquico que en él hay le socorre a su vez algún otro aliado, ya sea por parte de su padre, ya de otros deudos que le reprenden y afean la cosa, entonces surgen en él la revolución y la contrarrevolución y la lucha consigo mismo.

—¿Cómo no?

—Y alguna vez, supongo yo, lo democrático cede a lo oligárquico y, de determinados deseos, los unos sucumben y los otros van fuera por haber nacido un cierto pudor en el alma del joven y éste entra de nuevo en regla.

—Así en efecto sucede en ciertas ocasiones —dijo.

—Y a su vez, creo yo, otros deseos de la misma estirpe, nacidos bajo aquellos que fueron ya expulsados, se multiplican y hacen fuertes por la insipiencia de la educación paterna.

—Al menos tal suele ocurrir —replicó.

—Y de ese modo le arrastran a las antiguas companías y, uniéndose todos los deseos de unos y otros, engendran numerosa descendencia.

—¿Cómo no?

—Y al fin, según pienso, se apoderan de la fortaleza del alma juvenil, dándose cuenta de que está vacía de buenas doctrinas y hábitos y de máximas de verdad, que son los mejores vigilantes y guardianes de la razón en las mentes de los hombres amados por los dioses.

—Los mejores con mucho —dijo.

—Y otras máximas y opiniones falsas, creo yo, y presuntuosas dan el asalto y ocupan, en el alma del tal, el mismo lugar que ocupaban aquéllas.

—Sin ninguna duda —dijo.

—¿Y no es el caso que entonces, retornando a aquellos lotófagos, convive abiertamente con ellos y, si de parte de los dueños viene algún refuerzo al elemento de parquedad que hay en su alma, aquellas máximas arrogantes cierran en él las puertas del alcázar real y ni dejan pasar aquel auxilio ni acogen los consejos que, como embajadores, envían otras personas de más edad, sino que ellas triunfan en la lucha y echan fuera el pudor, desterrándolo ignominiosamente y dándole nombre de simplicidad, arrojan con escarnio la templanza, llamándola falta de

hombría, y proscriben la moderación y la medida en los gastos como si fuesen rustiquez y vileza, todo ello con la ayuda de una multitud de superfluos deseos?

—Bien de cierto.

—Vaciando, pues, de todo aquello el alma de su prisionero y purgándole como a iniciado en grandes misterios, entonces es cuando introducen en él una brillante y gran comitiva en que figuran coronados la insolencia, la indisciplina el desenfreno y el impudor; y elogian y adulan a éstos, llamando a la insolencia buena educación; a la indisciplina, libertad; al desenfreno, grandeza de ánimo, y al impudor, hombría. ¿No es así —dije— cómo, en su juventud, se torna de su crianza dentro de los deseos necesarios a la libertad y al desate de los placeres innecesarios y sin provecho?

—A la vista está —dijo él.

—Después de esto, según yo creo, el tal sujeto vive gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo; y, si es afortunado y no sigue adelante en su delirio, sino, al hacerse mayor, acoge, pasado lo más fuerte del torbellino, a unos grupos de desterrados y no se entrega del todo a los invasores, entonces vive poniendo igualdad en sus placeres y dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae hasta que se sacia y lo da a otro sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos.

—Bien seguro.

—Y no da acogida —dije yo— a máxima alguna de verdad ni la deja entrar en su reducto si alguien le dice que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros y refrenar y dominar los segundos, sino que a todo esto vuelve la cabeza y dice que todos son iguales y que hay que estimarlos igualmente.

—De cierto —dijo— que eso es lo que hace el que se encuentra en tal situación.

—Y así pasa su vida día por día —dije yo—, condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes; y, si en algún caso le dan envidia unos militares, a la milicia va, y si unos banqueros, a la banca. Y no hay orden ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando agradable, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por encima de todo.

—Has recorrido de punta a cabo —dijo— la vida de un hombre igualitario.

—Y pienso —proseguí— que este hombre es muy vario y está repleto de índoles distintas y que él es el lindo y abigarrado semejante a la ciudad de que hablábamos. Y muchos hombres y mujeres envidiarían su vida, que tiene en sí muchos modelos de regímenes políticos y modos de ser.

—Ése es, de cierto —dijo.

—¿Y qué? ¿Quedará el tal varón catalogado al lado de la democracia en la idea de que hay razón para llamarle democrático?

—Quede, en efecto —dijo.

[...]

*LAS LEYES**

[...] De cierto sobre todas ellas ha de declararse previamente lo que sigue: que es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a ellas o que, lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales más feroces; la razón de esto es que no se da naturaleza humana alguna que a un mismo tiempo conozca lo que conviene a los hombres para su régimen político y que, conociendo así lo mejor en ello, pueda y quiera constantemente ponerlo por obra. En efecto, en primer lugar es difícil conocer que el verdadero arte político no ha de cuidarse del bien particular, sino del común —pues el bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve—, como asimismo que conviene tanto al bien común como al particular que aquél esté mejor atendido que éste. En segundo lugar, si alguno efectivamente incluye en su arte el conocimiento de que ello es así, pero gobierna después a la ciudad irresponsable y señorialmente, no podrá en ningún caso mantenerse en esta doctrina y seguir durante su vida cuidando el bien común como lo principal de la ciudad y el particular como secundario; antes bien, su índole mortal le impulsará sin cesar a la ambición y al aventajamiento propio en su fuga irracional del dolor y su búsqueda del placer; pondrá ambas cosas por delante de lo más justo y lo mejor y, produciendo tinieblas dentro de sí, se llenará al fin de toda clase de males y llenará también de ellos a la ciudad entera. Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño, no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que ha de ser señora de todo si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. Pero lo que ocurre es que tal cosa no se da absolutamente en ninguna parte sino en pequeña proporción; por ello se ha de escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general aunque no alcancen en particular a cada una de ellas. [...]

---

* Platón, *Las leyes*, trad., notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984.

ARISTÓTELES (384-322 a.C.)

Aristóteles nació en Estagira el 384 a.C. Sus progenitores procedían de dos familias de médicos. A los diecisiete años inició sus estudios en la Academia, donde permaneció veinte años como discípulo de Platón. En el 347 tuvo que abandonar Atenas por motivos políticos. Residió dos años en Aso, para pasar después a Mitilene, en Lesbos. Allí inició la colaboración con Teofrastro (nac. h. 370), que duró toda su vida. En el 343-342 le invitó el rey Filipo a que se encargase de la educación de su hijo Alejandro. Varios años después pudo regresar a Atenas y allí enseñó en el Liceo, un gimnasio público al nordeste de la capital. A la muerte de Alejandro en 323 huyó nuevamente de Atenas, según afirmó, para evitar a los atenienses «pecar por segunda vez contra la filosofía». Se dirigió a casa de su madre, en Calcis, donde murió a los sesenta y tres años. Su obra se extendió a todos los terrenos del conocimiento; muchas materias le deben su actual denominación.

La Política *no es una obra unitaria; consta de escritos dispersos que fueron reunidos en un estado final, siendo incierto si los recopiló el propio Aristóteles o sus discípulos. El método de Aristóteles en su investigación política es fundamentalmente inductivo y proviene de la experiencia que obtuvo al recopilar ciento cincuenta y ocho constituciones del mundo antiguo, de las cuales sólo se conserva la de Atenas. También se fundamenta en los principios desarrollados en la Metafísica y en la Ética.*

I. FINALIDAD, FELICIDAD Y VIRTUD

La ética no es para Aristóteles una ciencia, sino una sabiduría práctica encaminada a la acción; la concibe como un análisis de la acción humana en el marco de convivencia en la polis. *Platón había relegado la idea del Bien a un mundo libre de las mutaciones de lo real y lo humano. Aristóteles lo situará en la inmediatez del aquí y el ahora, en el ámbito de nuestros actos y decisiones.*

*Para Aristóteles, toda actividad humana tiende a un fin, es decir, está orientada teleológicamente. Para él, fin (*telos*) es un concepto que no sólo incorpora los de «objetivo» y «finalidad», sino también el proceso por el cual algo alcanza su forma perfecta. Como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines, que se configuran como bienes: el fin de la medicina es la salud; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Debemos pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un fin último y de un bien supremo. ¿Cuál es ese bien? No puede ser otro que la* eudaimonía *o felicidad; el placer, la riqueza o los honores no*

son sino medios para conseguir ese fin, que no se subordina a ningún otro. Pero un ser no alcanza su propio fin si no cumple la función que le corresponde. La virtud de ese ser será, por tanto, la excelencia en la realización de su función propia. La función del ojo es ver; la del oído, oír. Cabe preguntarse ahora en qué consiste la función propia del hombre. Lo que diferencia al hombre del resto de los seres es una cierta actividad del alma conforme a la razón. La virtud para el hombre consistirá, pues, en la perfección o excelencia de esta actividad.

Para Aristóteles la virtud es un hábito: no nos viene dada por la naturaleza ni tampoco de modo contrario a ella, sino por la fuerza de la costumbre. Así, nos hacemos justos practicando la justicia del mismo modo que llegamos a dominar un arte ejercitándolo. Pero ese hábito no puede ser la repetición rutinaria de conductas aprendidas. Sólo son virtuosos los hábitos que proceden de una elección, resultado de una deliberación. Esa elección es voluntaria. Eso nos hace responsables de nuestros actos. De este modo, Aristóteles combate la tesis socrático-platónica de que nadie obra el mal a sabiendas.

*Esta elección debe intentar acercarse siempre al término medio (*mesotes*), huyendo tanto del exceso como del defecto. Sin embargo, éste no está universalmente determinado ni se calcula matemáticamente: depende de cada situación y de cada uno de nosotros. Sería una temeridad exigir al hombre débil que participara en primera línea en el combate, del mismo modo que sería inconsentible aceptar que el soldado se situara en la retaguardia. Pero la ética aristotélica no es relativista; por tanto, ese término medio tendrá una norma por la que regirse, vendrá determinada por la recta razón y el consejo del hombre prudente. Sin caer en la exaltación del ideal del sabio de epicúreos y estoicos, Aristóteles cree en la posibilidad de un hombre verdaderamente moral, medida y pauta del obrar.*

De este razonamiento surge la célebre definición aristotélica de virtud como «un hábito selectivo o de elección preferencial que consiste en un término medio relativo a nosotros mismos, determinado por la recta razón y por aquello que decidiría el hombre prudente».

II. LA ESCLAVITUD

Para la mayor parte de los griegos era impensable una sociedad sin esclavos aunque las tareas que realizaban variaban ampliamente. Aristóteles, que conocía el testimonio de algunos sofistas contrario a la esclavitud, defendió el carácter natural de ésta. La antítesis entre lo superior y lo inferior se encuentra en todas las partes en la naturaleza: entre el alma y el cuerpo, entre la razón y el apetito, entre el hombre y los animales, y cuando esto es así es ventaja para ambos que uno dirija al otro. La naturaleza tiende a producir una distinción del mismo orden entre los hombres haciéndolos a unos robustos para trabajar y a los otros aptos par la vida política. Así, ciertos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos. No obstante, Aristóteles admite una esclavitud contra naturaleza: la que nace del derecho de la guerra.

III. ORIGEN DE LA POLIS

Para Aristóteles, el Estado, la polis, *es la forma suprema de organización social y tiene su origen en la naturaleza. La capacidad de hablar (*logos*) permite a los hombres decir lo que es bueno y malo, justo e injusto, y, por tanto, relacionarse entre sí. De esa capacidad de relación, de ese carácter social, surgen las comunidades humanas. Pero de entre ellas es preciso saber cuál es la mejor y la más perfecta, aquella hacia la que todas las restantes tienden y se subordinan. Los instintos guían a los hombres a asociarse entre sí. Así surge la familia, que es la asociación mínima establecida por la naturaleza para satisfacer las necesidades más elementales. El paso siguiente es la unión de varias familias en una aldea, para satisfacer necesidades más complejas, como una protección más eficaz contra los demás hombres y las bestias. Por último, de la asociación de varias aldeas surge la ciudad.* polis, *forma perfecta y autosuficiente de asociación humana, que se orienta no a la satisfacción de las necesidades, sino a la vida buena.*

*De acuerdo con sus teorías —éticas y metafísicas— de que el todo es anterior a las partes, Aristóteles considera que la ciudad es anterior a las otras formas de asociación, pues en todos los procesos hay, como hemos visto, un objetivo final (*telos*) hacia el que todas las cosas naturalmente tienden. Esto no debe interpretarse como si el fin del hombre fuera el Estado. Nada más lejos del Estagirita que pensar que la felicidad del hombre debe sacrificarse a los intereses del Estado. Sólo el individuo existe concretamente y, por tanto, no hay nada bueno para el Estado que pudiera adquirirse a costa de los miembros que lo forman. Lo que sí cree Aristóteles es que el fin natural del hombre, aquello hacia lo que tiende en el desarrollo orgánico de sus capacidades, es la felicidad, y ésta sólo es posible en el marco de la* polis *y el hombre que vive fuera de ella es una bestia o un dios.*

Al afirmar el carácter natural de la polis, *Aristóteles combate tanto la afirmación de los sofistas de su carácter convencional y arbitrario, como la de los cínicos, según la cual el hombre sabio debe bastarse a sí mismo y sólo ser ciudadano del mundo.*

IV. LA CIUDAD Y EL CIUDADANO

La tarjeta de identidad de cada polis *vendrá representada por su constitución (*politeia*), que, en una primera aproximación, es «una cierta manera de organizar a los que habitan en la ciudad» y, más precisamente, la forma de «participación de los ciudadanos en un gobierno» o «una organización de las magistraturas en las sociedades, cómo están distribuidas, cuál es el factor soberano en el régimen y cuál es el fin de cada comunidad». Así. el estatuto del ciudadano (*polites*) será correlativo al de constitución y subsidiario de ella. Por ello, el significado de la palabra «ciudadano» diferirá de ciudad en ciudad. En sentido estricto, el ciudadano se define por su participación en la administración de justicia y en el gobierno. Ni el hecho de residir en un lugar ni el de descender de ciudadanos bastan para obtener la condición de tal, que finalmente*

viene determinada por la constitución de la polis. *Hay que tener en cuenta que Aristóteles está pensando en comunidades muy reducidas donde gran parte de la población está excluida de la ciudadanía. Por otra parte, no tiene en mente, obviamente, un gobierno representativo, sino un gobierno directo donde los ciudadanos deben «gobernar y ser gobernados» alternativamente. Por eso puede decir que la amistad (*phylía*) es lo que mantiene unidas las ciudades.*

V. LA JUSTICIA Y LA LEY EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Aristóteles distingue inicialmente dos clases de justicia: la justicia universal o legal y la justicia particular. La primera se caracteriza por su propio carácter de relación con el prójimo, por su alteridad, y consiste en la estricta observancia de la ley. La segunda guarda relación con lo igual y lo equitativo y rige las relaciones entre los ciudadanos. Aquí Aristóteles distingue dos especies: a) *La justicia distributiva, que se ocupa en repartir los bienes entre las personas proporcionalmente a sus méritos —dotes naturales, dignidad...—, con un criterio proporcional o geométrico;* b) *la justicia correctiva, que debe considerar a las partes como iguales y castigar el perjuicio que puedan causarse entre sí. En este caso se aplica la proporción aritmética.*

Junto a este tipo de justicia, Aristóteles habla de la justicia política, que se refiere a las manifestaciones de la justicia propias de cada comunidad. Puede ser legal o natural. Legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez que han sido establecidas; por ejemplo, que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas. Natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano.

El papel que Aristóteles otorga a la ley es uno de los más controvertidos de su filosofía política. El problema se desdobla en dos direcciones: por un lado, en si es mejor ser gobernado por los mejores hombres o por las mejores leyes; por otro, en el carácter natural o convencional de la ley. Respecto al primer problema, Aristóteles considera, en general, la ley como garante última de la vida de la polis. *«La ley es la razón desprovista de pasión» y, por tanto, son las leyes bien establecidas las que deben ostentar la soberanía y los magistrados sólo deben tenerla en aquellos puntos que las leyes no tratan con exactitud. Pero en otras partes Aristóteles mantiene que, si un hombre destacara sobre los demás en virtud, debería gobernar.*

La otra cuestión es el carácter natural o convencional de la ley. Para él, el que las leyes varíen de un pueblo a otro no prueba, como afirmaban los sofistas, que sean meramente convencionales. Es verdad que la naturaleza es inmutable («el fuego brilla de la misma manera en Persia que en Grecia»). Lo que es variable es la naturaleza humana, que se caracteriza por su indeterminación. El verdadero derecho natural es aquel que se adapta a una naturaleza humana eminentemente cambiante y, por tanto, no sería natural que las leyes de los persas fueran las mismas que las de los griegos, como se derivaría de una universalidad abstracta. Así, el derecho natural es, como el derecho positivo, variable, aunque su variabilidad es de diferente origen: cabe afirmar que las variaciones del primero son necesarias tanto en su forma como en su contenido, en tanto que las del segundo lo son

sólo en su forma, el contenido es contingente y no deducible de ningún principio. Se ha considerado a Aristóteles precursor de las doctrinas de derecho natural. Esta afirmación es exacta si entendemos el derecho natural como una norma que inspiraría en su diversidad la realidad de los derechos positivos, pero no se ajusta a aquellas construcciones posteriores que opusieron un derecho positivo arbitrario y cambiante a un derecho natural intemporal, inmutable y deducible, more geometrico, *de una definición abstracta de la esencia del hombre.*

Por último, Aristóteles se muestra más partidario del derecho consuetudinario que del derecho escrito. Ello se debe a su concepción —ya vista— de la virtud como un hábito que nos impregna como una segunda naturaleza. La ley para hacerse obedecer no tiene otra fuerza que su uso, y ésta sólo surge con el paso del tiempo. Por tanto, las leyes no deben cambiarse salvo en aquellos casos en que supongan una mejora sustancial.

La ley tiene un carácter universal y no puede prever todos los casos particulares. Tampoco puede tener en cuenta la variabilidad de las circunstancias en que habrán de ejecutarse las acciones. Por esto es necesaria la equidad, *que se distingue por su flexibilidad, corrigiendo y templando la firmeza y la estabilidad que caracterizan a la ley.*

VI. LAS FORMAS DE GOBIERNO

Aristóteles presenta una tipología en función de dos criterios: el primero, cuantitativo, se refiere a quienes gobiernan, *si uno, unos pocos o muchos; el segundo. cualitativo,* a cómo lo hacen, *si en función del interés propio o del bien común. Surgen así tres formas correctas: monarquía, aristocracia y* politeia; *y tres desviadas: tiranía, oligarquía y democracia. Aristóteles toma esta clasificación de* El Político *de Platón con una pequeña variación: en Platón las formas puras eran las sometidas al imperio de la ley; en cambio, para Aristóteles son las que atienden al bienestar general de los ciudadanos.*

El esquematismo de esta clasificación no parece complacer a Aristóteles, quien, profundo conocedor de la realidad política de su tiempo, ve en ella una rigidez excesiva. No establece, como cabría esperar, una clara jerarquía entre ellas aunque en algunas ocasiones admita que la mejor forma de gobierno será la monarquía o la aristocracia si es posible encontrar un hombre o un linaje que sobresalga sobre los demás por su virtud. El criterio cuantitativo es en ocasiones inaplicable. Si combináramos el nivel de ingresos de los ciudadanos con el número de los que gobiernan, obtendríamos cuatro combinaciones posibles, pero en realidad sólo podemos llamar oligarquía al gobierno de una minoría rica y democracia al gobierno de una mayoría pobre. ¿Por qué? Sencillamente porque en todas partes «los ricos son pocos y los pobres muchos».

En general, la idea que domina su pensamiento es la de que no hay una sola especie de cada una de las formas de gobierno ni tampoco alguna que sea naturalmente correcta. Además, la condición de su rectitud no sólo está en sí misma y en su carácter natural, sino también en su adecuación a las circunstancias concretas del pueblo a que se aplique. La justificación última de cualquier sistema constitucional consiste en su aplicación a una realidad sociopolítica subyacente.

Para mostrar que en realidad no hay ninguna constitución naturalmente recta, Aristóteles acude a un sorprendente análisis de qué criterios de legitimación se suelen utilizar para reivindicar el ejercicio del poder, es decir, de lo que en una terminología moderna llamaríamos «soberanía». En esa reivindicación todos parecen adherirse a una cierta idea de la justicia y parecen estar de acuerdo en que la justicia es la igualdad entre iguales y la desigualdad entre desiguales. El problema surge al elegir los criterios mediante los cuales esa distinción debe ser llevada a cabo. La virtud, la riqueza y la libertad son esgrimidas como los títulos que justifican la superioridad en el ejercicio de la soberanía. Unos reivindican la excelencia de su linaje; otros, la riqueza; otros, la condición de hombres libres. Aquellos que sobrepasan a los demás en riqueza creen superarlos en todo y reclaman del Estado una parte proporcional a su riqueza, y quienes son iguales a otros por la condición de hombres libres creen ser iguales en todo y reclaman iguales derechos políticos. En indudable que cada una de estas «clases» basa sus aspiraciones en cierto aspecto de la justicia pero ninguna puede alegar la justicia total.

VII. LA POLÍTICA ES EL ARTE DE LO POSIBLE

La mayor parte del texto que conservamos de La Política *se centra en el estudio de las diferentes subespecies que es posible distinguir en las principales formas de gobierno, pues, como ya hemos dicho, hay muchas clases de cada una de ellas. Así, Aristóteles diferencia cinco formas de monarquía, cuatro de democracia, cuatro de oligarquía y tres de tiranía. Entre ellas se diferencian por la composición social de los gobernantes y por su grado de sujeción a la ley. La mejor forma de democracia será la que tenga por base un pueblo de pastores y agricultores, pues éstos, afirma Aristóteles irónicamente, están demasiado ocupados y dispersos como para acudir con frecuencia a las reuniones de la asamblea y, por tanto, serán proclives a abandonar el ejercicio del gobierno a aquellos ciudadanos más preparados y con más experiencia. La peor será aquella en que los decretos tiendan a reemplazar la ley. Entonces la ciudad se convierte en el feudo de los demagogos, la autoridad de los magistrados es minada y los ricos son perseguidos. La mejor de las oligarquías será aquella que se sostenga en una base social amplia, para lo cual es necesario que los tributos que hay que pagar para participar en los asuntos públicos no sean muy elevados. La peor, que denomina* dinastía, *es aquella que concentra el poder y la riqueza en una casta hereditaria que gobierna despreciando la ley.*

Del mismo modo que existe un tipo de gimnasia cuya práctica favorece a todos los cuerpos independientemente de su mejor o peor complexión, también debe existir, piensa Aristóteles, una forma de gobierno que pueda adaptarse al mayor número posible de ciudades. Este régimen será la república o politeia, *que es una combinación entre la oligarquía y la democracia establecida de tal modo que convierte en preponderante a la clase media. Aristóteles presenta tres fórmulas para configurar la república, que se relacionan con el criterio del término medio. Así, por ejemplo, el régimen oligárquico sólo atribuye el derecho de participar en las asambleas a quienes tienen un ingreso muy alto, mientras*

que el democrático reconoce tal derecho a todos, incluso a los desposeídos. El punto medio exigible no será ni uno ni otro, sino la renta intermedia.

El ideal que inspira este régimen es el de la justa medida, ambición de toda la ética aristotélica. La justa medida está fundamentada en el valor eminentemente positivo de lo que está en medio de dos extremos. Considera que en todas las ciudades coexisten los muy ricos, los muy pobres y los intermedios entre éstos. Podrán tener un gran gobierno estable aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos extremos. La existencia de una amplia clase media tiende a producir una gran estabilidad al evitar los enfrentamientos que nacen de la diferente riqueza y condición de los ciudadanos.

VIII. CAUSAS QUE PROVOCAN LA CAÍDA DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS Y MEDIOS PARA EVITARLO

Aristóteles consagra el libro V de *La Política* a analizar los cambios de régimen y distingue entre aquellos cambios que conciernen al régimen, y que implican implantar otro en lugar del existente, y los que respetando la forma de gobierno suponen un cambio en la persona que detenta el poder.

Para el Estagirita, la causa fundamental de las sublevaciones se encuentra en las nociones de igualdad y desigualdad: los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía se rebelan si, creyéndose desiguales, no ven reconocida esa situación.

A continuación, estudia las causas que producen la revolución en cada una de las formas de gobierno, ilustrando cada supuesto con los acontecimientos de las *polis* griegas. Las causas nacen de la indignación de los hombres ante el enriquecimiento desmesurado de otros, el desdén, el abuso de poder... Tras ese balance, propone una serie de remedios preventivos: en primer lugar, la obediencia a la ley; en segundo, aconseja no intentar engañar al pueblo, porque ése es un recurso ineficaz. También prescribe que los regímenes impidan que las magistraturas puedan ser fuente de lucro, dato que ha de ser especialmente vigilado por las oligarquías. Asimismo, en los regímenes próximos a las democracias, recomienda que todos los iguales puedan participar en el poder, sucediéndose en mandatos de duración corta, que dificultan obrar mal. En los aristocráticos, los dirigentes deben mantenerse unidos, y tener en guardia a sus súbditos de las posibles amenazas —aunque no sean ciertas— de otros Estados.

Pero el mejor mecanismo de conservación es la educación. Para él, las leyes más útiles devienen ilusorias si no se corresponden con unos ciudadanos que han sido educados en los principios políticos de la forma que impera.

IX. LAS CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO IDEAL

En los libros VII y VIII de *La Política*, Aristóteles señala las características que, a su juicio, debe tener el Estado ideal. De nuevo aparece su noción del término medio: el territorio deberá ser lo bastante grande para producir lo que la po-

blación necesita, pero abarcable con la vista; la población no debe ser ni escasa ni demasiado numerosa, de modo que los ciudadanos puedan satisfacer sus necesidades sin problemas y se conozcan entre sí. Una organización ideal debe integrar: a) *labradores que suministren alimentos,* b) *artesanos,* c) *soldados que la defiendan,* d) *comerciantes,* e) *sacerdotes,* f) *jueces y magistrados, y* g) *sacerdotes.*

Los ciudadanos no deben asumir todas las funciones. Aristóteles considera que las labores agrícolas y de manufactura corresponden a esclavos y obreros. Tampoco los comerciantes pertenecen a la categoría de ciudadanos. Los ciudadanos sólo deben ocuparse de la defensa, el culto y el gobierno de la ciudad. Por sus condiciones particulares, cada ciudadano se inclinará hacia una de las tres ocupaciones, pero ello puede ocasionar fricciones entre ellos porque, por ejemplo, a los guerreros puede impacientarles detectar únicamente el poder militar y no el político. Para solventar ese inconveniente señala que las personas ejercerán las diferentes funciones en diferentes períodos de su vida: primero serán soldados, luego consejeros y, en la vejez, sacerdotes. El ejercicio de estas funciones, posibles gracias a la colaboración de otros hombres ocupados en abastecerlos y procurarles lo que necesitan para «vivir bien», nos demuestra que Aristóteles circunscribe la noción de «vivir bien» a los ciudadanos, sin extenderlo al resto de la población.

Por último, el Estagirita trata de la educación idónea para ese Estado ideal. Considera que los ciudadanos deben ser educados de forma similar, de modo que puedan obedecer y mandar de manera alternativa. Para él, la instrucción, de la que evidentemente están excluidas las clases inferiores, debe dirigirse a formar hombres buenos y virtuosos, porque la ciudad dependerá de su virtud y ésta sólo se consigue en función de la virtud de cada uno de sus ciudadanos.

ARISTÓTELES

*ÉTICA A NICÓMACO**

[...]

5

Después de esto tenemos que considerar qué es la virtud. Puesto que las cosas que pasan en el alma son de tres clases, pasiones, facultades y hábitos, la virtud tiene que pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor. Por facultades aquéllas en virtud de las cuales se dice que nos afectan esas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos o entristecernos o compadecernos; y por hábitos aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pa-

* Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* introd. y notas de Julián Marías, trad. de María Araújo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

siones; por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o lacia, y bien si obramos con mesura; y lo mismo con las demás.

Por tanto, no son pasiones ni las virtudes ni los vicios, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, pero sí por nuestras virtudes y vicios; ni se nos elogia o censura por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino al que lo hace de cierta manera); pero sí se nos elogia y censura por nuestras virtudes y vicios. Además sentimos ira o miedo sin nuestra elección, mientras que las virtudes son en cierto modo elecciones o no se dan sin elección. Además de esto, respecto de las pasiones se dice que nos mueven, de las virtudes y vicios no que nos mueven, sino que nos dan cierta disposición.

Por estas razones, tampoco son facultades; en efecto, ni se nos llama buenos o malos por poder sentir las pasiones sin más, ni se nos elogia o censura; además, tenemos esa facultad por naturaleza, pero no somos buenos o malos por naturaleza —de esto ya hablamos antes—. Por tanto, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades sólo queda que sean hábitos. Con esto está dicho qué es la virtud genéricamente.

6

Pero es menester decir no sólo que es un hábito, sino además de qué clase. Hay que decir, pues, que toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia. Cómo es esto así en parte lo hemos dicho ya; pero se aclarará aún más si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto o desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha. Así pues, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero el término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros. Y si todo saber lleva bien a cabo su obra de esta manera, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (por eso suele decirse que a las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección,

mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decimos, trabajan con sus miras puestas en él); y si, por otra parte, la virtud es más exacta y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza, tendrá que tender al término medio. Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto, y el término medio. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud. Asimismo en las acciones cabe también exceso y defecto y el término medio. Y la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. Por tanto, la virtud es un cierto término medio, puesto que apunta al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado), pero acertar, sólo de una (y por eso una cosa es fácil y la otra difícil, fácil errar el blanco y difícil acertar); y por estas razones también son propios del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud el término medio:

Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo.

Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre la acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. Igualmente absurdo es creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendrá que haber un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, lo mismo que no hay exceso ni defecto en la templanza ni en la fortaleza, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco hay un término medio ni un exceso o defecto en aquellas cosas, sino que de cualquier modo que se hagan, se yerra; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

[...]

*RETÓRICA**

LIBRO I

[...]

LA EQUIDAD

Pues lo equitativo parece que es justo, pero es equitativo lo justo más allá de la ley escrita. Esto acaece unas veces con voluntad, y otras sin voluntad de los legisladores; sin su voluntad, cuando les ha pasado desapercibido; con su voluntad, cuando no pueden definir, pero es forzoso hablar o en absoluto, o si no, con el valor más general. Y también lo que no se puede definir por causa de su infinitud, como el herir con hierro y con qué tamaño y con qué clase de hierro, y se pasaría una vida enumerando. Si algo es infinito y es preciso legislar sobre ello, es necesario hablar en general, de manera que si uno que tiene un anillo levanta la mano o golpea, según la ley escrita es culpable y comete delito, pero según la verdad no comete delito, y esto es la equidad.

Siendo lo equitativo lo que hemos dicho, es claro qué actos son los equitativos y no equitativos, y cuáles son los hombres inicuos; los actos disculpables son de equidad, pero los errores y los delitos no han de ser estimados en lo mismo, ni las desgracias, pues son desgracias sucesos no previsibles racionalmente ni tampoco resultantes de negligencia; errores los sucesos no previsibles y que no proceden de maldad; delitos, los que son calculados y proceden de maldad, pues lo que se hace por apetito es por maldad.

Ser indulgente con las cosas humanas es también de equidad. Y mirar no a la ley sino al legislador. Y no a la letra, sino a la intención del legislador, y no al hecho, sino a la intención, y no a la parte, sino al todo; ni cómo es el acusado en el momento, sino cómo era siempre, o la mayoría de las veces. Y el acordarse más de los bienes que de los males recibidos, y más de los bienes que ha recibido que de los que ha hecho. Y el soportar la injusticia recibida. Y el preferir la solución más por la palabra que por las obras. Y el querer acudir mejor a un arbitraje que a juicio, porque el árbitro atiende a lo equitativo, mas el juez a la ley, y por eso se inventó el árbitro, para que domine la equidad.

Acerca de las cosas de equidad queda definido de esta manera.

[..]

---

* Aristóteles, *Retórica*, trad., prólogo y notas de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

*LA POLÍTICA**

[...]

LIBRO III

[...]

CAPÍTULO IX

Primeramente hay que averiguar qué límites dan de la oligarquía y de la democracia y qué es lo justo, tanto en una oligarquía como en una democracia. Pues todos se atienen a algo justo, pero llegan sólo hasta un cierto límite y hablan no de todo lo absolutamente justo. Por ejemplo, parece que igualdad es lo justo, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales; y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero no para todos, sino para los desiguales.

Otros prescinden de esto, del «para quiénes», y juzgan mal. La causa es que el juicio es sobre sí mismos; y, en general, la mayoría son malos jueces de sus propios asuntos. De manera que, como lo justo lo es para algunos y está distribuido del mismo modo en relación con las cosas y con las personas, según se ha dicho anteriormente en la *Ética*, aceptan la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, principalmente por lo que se dijo hace un momento —porque juzgan mal lo que les atañe—, pero además porque al hablar unos y otros de algo hasta cierto límite justo, piensan que hablan de justicia sin más. Pues unos, si son desiguales en algún aspecto, por ejemplo en sus riquezas, piensan que son totalmente desiguales; y otros, si son iguales en algún aspecto, por ejemplo en libertad, que son enteramente iguales.

Pero no dicen lo más importante: pues, si formaron una comunidad y se reunieron por las riquezas, participan de la ciudad en tanto que de la propiedad, de manera que parecería válido el argumento de los oligárquicos (que no es justo que participe igual de las cien minas el que ha aportado una que el que aportó todo el resto, ni de las minas iniciales ni de las que se ganen). Y si tampoco lo han hecho para vivir sólo, sino para vivir bien (pues entonces también habría ciudad de esclavos y de los demás animales; y no las hay porque no tienen acceso a la felicidad ni a la vida por decisión propia), ni por una alianza, para evitar el ataque de alguien, ni por las transacciones comerciales y la mutua utilidad —pues en este caso los etruscos y los cartagineses y todos los que tienen esa clase de acuerdos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad; y éstos tienen, desde luego, acuerdos sobre las importaciones y pactos de no agresión; pero ni se han creado magistraturas comunes a todos para esos asuntos, sino que son diferentes las de unos y otros, ni se cuidan unos de cómo deben ser los

---

* Aristóteles, *La Política*, trad., prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 1991.

otros, de que ninguno de los sujetos a esos tratados sea injusto ni cometa infamia alguna, sino solamente de que no se dañen unos a otros; mientras que los que se preocupan por la buena legislación atienden al tema de la virtud y la maldad política—; si todo eso es así, es evidente que ha de preocuparse por la virtud la que de verdad se llama ciudad y no sólo de palabra. Pues, en otro caso, la comunidad se convierte en una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas con pueblos distintos, y la ley en un pacto que, como decía el sofista Licofrón, es garante de los derechos mutuos, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

Que así ocurre, está claro. Pues, aunque alguien pudiera reunir los territorios en uno solo, de forma que la ciudad de Mégara y la de Corinto se juntaran con sus murallas, a pesar de ello no hay una única ciudad. Ni tampoco si contrajeran matrimonios unos con otros, por más que ésta sea una de las sociedades características para las ciudades. Igualmente tampoco, si algunos vivieran por separado, aunque no tan lejos que no pudieran comunicarse, y tuvieran leyes para no perjudicarse en sus intercambios, como por ejemplo, si uno fuera carpintero, otro campesino, otro zapatero y otro algún oficio similar, y fueran unos diez mil en número, pero no se comunicaran para nada más que asuntos como el comercio y la alianza militar, tampoco en ese caso hay una ciudad.

¿Y por qué motivo? Desde luego, no por la dispersión de la comunidad. Pues aunque convinieran en asociarse así (pero cada uno continuara usando su propia casa como ciudad) y en prestarse ayuda mutua, como si se tratara de una alianza militar contra sus agresores solamente, ni siquiera en este caso les parecería a quienes examinaran el tema con rigor que hay una ciudad, si sus relaciones fueran exactamente igual después de unirse y cuando estaban separados.

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismos y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. Ahora bien, esto no existirá si no habitan el mismo y único territorio y contraen matrimonios entre sí. Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fratrías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad.

Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella.

Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común. Por eso, a cuantos contribuyen en mayor grado a tal comunidad, les corresponde una mayor participación en la ciudad que a los que en libertad o estirpe son iguales o superiores, pero desiguales en la virtud política, o a los que sobresalen en riqueza, pero son inferiores en virtud. Pues bien, que todos los que discuten sobre los regímenes políticos hablan solamente de una parte de lo justo, queda claro con lo dicho.

CAPÍTULO X

Es un problema decir qué parte de la ciudad debe tener la autoridad: la masa, los ricos, los bien dotados, el mejor individuo de todos, o un tirano. Bien, todas esas posibilidades suponen, al parecer, descontento. ¿Pues qué? Si los pobres, por el hecho de ser más, se van a repartir los bienes de los ricos, ¿no es eso injusto? «Pues, ¡por Zeus!, le pareció justo al señor.» Entonces, ¿a qué habrá que llamar la extrema injusticia? Si recogido todo de nuevo, los más se reparten los bienes de los menos, es evidente que destruyen la ciudad. Ahora bien, la virtud no destruye lo que la tiene, ni lo justo corrompe la ciudad. Por consiguiente, está claro que esta ley no puede ser justa. Además, serían necesariamente justas todas las medidas que adoptó el tirano, pues se impone por ser el más fuerte, como la masa a los ricos.

Pero ¿acaso es justo que manden los menos y los ricos? Entonces, si aquellos hacen esto y arrebatan y quitan los bienes al pueblo, eso es justo. Y así sucesivamente. Sin embargo, está claro que todo esto está mal y es injusto.

¿Es que deben ser los bien dotados quienes manden y ejerzan la autoridad sobre todo? En tal caso todos los demás estarán privados de derechos, al no verse honrados con los cargos públicos; y al ocuparlos siempre los mismos, todos los demás quedarán forzosamente sin honores.

Pero ¿será mejor que mande uno solo, el más virtuoso?; esta solución es todavía más oligárquica; pues serán más los privados de honores. Tal vez diría alguien que, en general, es malo que sea un hombre y no la ley la autoridad, toda vez que está sujeto a las pasiones que concurren en su alma. Pero, si la ley es oligárquica o democrática, ¿cuál será la diferencia sobre las cuestiones planteadas? Ocurrirá igualmente lo que se ha dicho.

CAPÍTULO XI

A propósito de los demás problemas trataremos en otro lugar. En cuanto a la afirmación de que debe ser soberana la mayoría antes que los mejores, pero pocos, podría parecer que, a primera vista, encierra cierta dificultad, aunque es cierta. Pues los muchos, cada uno de los cuales es en sí un hombre mediocre, pueden sin embargo, al reunirse, ser mejores que aquéllos; no individualmente, sino en conjunto; igual que, por ejemplo, los banquetes colectivos son mejores que los costeados a expensas de uno solo; pues, al ser muchos, cada uno aporta una parte de virtud y de prudencia y, al juntarse, la masa se convierte en un solo hombre de muchos pies, de muchas manos y con muchos sentidos; y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Ésa es la razón por la que la masa juzga mejor las obras musicales y las de los poetas; pues unos aprecian una parte, otros otra, y el conjunto, todos.

Pero en esto se diferencian los hombres serios de cada individuo de la masa, como se dice que se distinguen los bellos de los que no lo son y las pinturas artísticas de los objetos reales: en que en ellos se ha reunido en uno solo lo que suele darse repartido y por separado; puesto que, por separado, este individuo puede ser más bello que el de la pintura, el ojo de éste y cualquier otra parte de otro.

Ahora bien, si a propósito de todo pueblo y de toda masa puede ser esa la diferencia de los muchos con los pocos selectos, no está claro; pero tal vez, ¡por Zeus!, sí está claro que en algunos casos es imposible (pues el mismo argumento también podría aplicarse a las fieras; y por cierto, ¿en qué se diferencian algunos de las fieras?). No obstante, respecto a determinada masa, nadie impide que lo dicho sea verdad.

Por ahí podría resolverse la cuestión antes mencionada y la siguiente a ella, o sea, sobre qué aspectos deben ejercer su soberanía los libres y el conjunto de los ciudadanos; y son tales, todos aquellos que no son ricos ni gozan de prestigio ninguno por su virtud. Su participación en los cargos más importantes no carece de riesgos (ya que, por falta de justicia y por su insensatez unas veces incurrirán en injusticias y otras actuarán erróneamente). Pero no darles opción ni participación sería terrible (pues cuando hay muchos proscritos y pobres, esa ciudad está necesariamente llena de enemigos).

Queda el recurso de que participen en las deliberaciones y en los juicios. Por eso precisamente Solón y algunos otros legisladores les encomiendan las elecciones y la rendición de cuentas de los magistrados, pero no les dejan ejercer el poder individualmente. Pues todos reunidos poseen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, benefician a las ciudades, como el alimento impuro, mezclado con el puro, hace el conjunto más beneficioso que una pequeña cantidad sin mezcla. Pero cada cual por separado es imperfecto en cuanto a juzgar.

Esta disposición del régimen político encierra una primera objeción: podría parecer que el determinar quién ha dado la medicación correcta está a cargo del mismo a cuyo cargo está medicar y curar al que sufre la enfermedad presente; y éste es el médico. E igualmente es válido esto a propósito de las demás prácticas y artes. Pues bien, así como un médico debe rendir cuentas entre los médicos, también los demás entre sus iguales. Pero «médico» es tanto el curandero como el profesional, como, en tercer lugar, el que posee una buena instrucción sobre ese arte (pues hay tales categorías y, en general, en todas las artes), y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos.

Luego podría parecer que respecto a la elección sucede igual. En efecto, elegir bien es tarea de los expertos, como, por ejemplo, en el caso de un geómetra, de los expertos en geometría, y en el de un piloto, de los que entienden en pilotaje. Y si bien en algunos trabajos y profesiones participan también algunos particulares, en modo alguno lo hacen mejor que los expertos. De modo que, de acuerdo con este razonamiento, no habría que hacer a la masa soberana ni siquiera de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas.

De todos modos, quizá no se está planteando bien todo esto —y ello por el argumento anterior— si la masa no es demasiado servil (pues cada uno será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o por lo menos no peores); y además porque sobre algunos oficios ni únicamente ni mejor puede juzgar el que los practica, sino cuantos conocen las obras, aunque no practiquen el oficio. Por ejemplo, valorar una casa no solamente es propio de su constructor, sino que mejor incluso la juzga el que la utiliza (y el que la utiliza es el dueño de la casa); y juzga mejor un timón el piloto que el carpintero que lo fabricó, y un banquete el invitado, pero no el cocinero.

Pues bien, este problema a primera vista puede parecer que así se resuelve suficientemente. Pero hay otro que es consecuencia de éste: parece absurdo que los mediocres tengan autoridad en cuestiones más importantes que los bien dotados: las rendiciones de cuentas y las elecciones de cargos son lo más importante, y estas funciones se confían al pueblo en algunos regímenes, como ya se ha dicho; pues la asamblea es soberana en todos los asuntos de esta clase. Ahora bien, en la asamblea participan, deliberan y juzgan gentes de pequeños ingresos y de cualquier edad, mientras que son tesoreros y generales y ocupan los principales cargos quienes poseen rentas elevadas.

Podría resolverse también este problema de la misma forma; pues tal vez esto sea correcto. Efectivamente, no es el juez ni el consejero ni el asambleísta quien detenta el poder, sino el tribunal, el consejo y el pueblo. Y cada uno de los mencionados es una parte de éstos (me refiero como una parte al consejero, al asambleísta y al juez); de modo que justamente la masa ejerce la soberanía en asuntos más importantes; pues de muchos se compone el pueblo, el consejo y el tribunal. Y también la renta de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan cargos importantes individualmente y por grupos pequeños. Queden, pues, precisadas así estas cuestiones.

El primer problema mencionado evidencia simplemente que deben ser soberanas las leyes bien establecidas y que el magistrado, ya sea uno o sean varios, debe tener poder sólo en lo que las leyes no pueden indicar con precisión, ya que no es fácil determinar en general sobre todo. Sin embargo, cómo han de ser las leyes rectamente establecidas, en absoluto está claro, sino que todavía encierra la antigua dificultad. Pues las leyes, a semejanza de los regímenes, son también necesariamente malas o buenas y justas o injustas; salvo que esto es evidente: que las leyes deben atenerse al régimen político. Ahora bien, si así es, está claro que, necesariamente, las que corresponden a los sistemas rectos serán justas y las que a los desviados, injustas.

CAPÍTULO XII

Puesto que en todas las ciencias y artes el fin es un bien, principalmente y sobre todo lo será en la principal de todas; y esa es la actividad política. Y el bien político es lo justo, es decir, el bien común; pero a todos les parece que lo justo es una igualdad y hasta cierto punto coinciden con los tratados filosóficos en que se ha precisado sobre las cuestiones de ética (pues dicen que lo justo es algo y para algunos y que debe ser igualdad para los iguales). Mas de qué es igualdad y de qué desigualdad no hay que pasarlo por alto; pues esto implica una cuestión y una filosofía política.

Es posible que alguien afirme que, de acuerdo con la superioridad en un bien cualquiera deben distribuirse desigualmente los cargos, si en las demás cosas los ciudadanos no se diferencian en nada y son semejantes. Pues los que son diferentes tienen distintos derechos y méritos. Ahora bien, si eso es verdad, el color de la tez, la estatura o cualquier otra excelencia, supondrá para los que aventajen en ellas una superioridad en los derechos políticos. ¿Acaso es superficial este error? Pero es evidente en las demás ciencias y disciplinas: entre flautistas igua-

les por su arte, no hay que dar la ventaja de las flautas a los de mejor familia (pues no van a tocar por ello mejor); sino al que sobresale en la ejecución, hay que darle la superioridad de los instrumentos. Y si aún no está claro lo dicho, lo estará si seguimos insistiendo en el ejemplo: en el caso de que uno fuera superior en el arte de la flauta, aunque muy por debajo en linaje o belleza —pese a que cada uno de estos bienes (me refiero al linaje y la belleza) es más importante que el arte de la flauta, y proporcionalmente aventajan a este arte en mayor grado de lo que aquel sobresale con dicho arte—, sin embargo hay que dar a ese flautista las mejores flautas. Pues debe contribuir a la ejecución la superioridad en riqueza y nobleza, y no contribuyen en absoluto.

Además, según esa argumentación, cualquier bien sería comparable con cualquier otro. Pues si el tener cierta estatura supone una ventaja, la estatura en general estaría en competencia con la riqueza y la libertad. De modo que, si éste se distingue más en estatura que éste en virtud, aunque la virtud en general es [superior] a la estatura, todo sería comparable. Pues si tanta [estatura] es mejor que tanta, tanta es sin duda igual.

Puesto que esto es imposible, es evidente que también en los asuntos de la política no se discute razonablemente por los cargos basándose en cualquier desigualdad (pues si unos son lentos y otros rápidos, no por eso deben unos tener más y otros menos, sino que en las competiciones atléticas recibe esa diferencia su recompensa). Por el contrario, es necesario basar la discusión en aquello a partir de lo que se ha formado la ciudad; y por eso con razón rivalizan por la autoridad los nobles, los libres y los ricos; pues es preciso, en efecto, que haya hombres libres y que aporten una renta (ya que no puede existir ciudad integrada en su totalidad por pobres, como tampoco por esclavos).

Ahora bien, si hay necesidad de esto, evidentemente también la hay de la justicia y de la virtud política; pues tampoco sin ellas puede habitarse una ciudad. Aunque puede decirse que, sin las primeras, es imposible la existencia de la ciudad, y sin éstas, su habitabilidad.

[...]

LIBRO IV

CAPÍTULO I

Entre todas las artes y las ciencias que no son parciales, sino que para una determinada especie de objetos son completas, sólo es propio de una examinar lo que para cada especie es apropiado; por ejemplo, respecto al ejercicio del cuerpo, cuál y para qué tipo de cuerpo es adecuado, y cuál es el mejor (ya que al más perfecto por naturaleza y mejor dotado por fuerza le corresponderá el mejor); y cuál en opinión de la mayoría es único para todos (pues también esto compete a la gimnasia); y además, si alguien no desea la complexión y los conocimientos apropiados para la lucha, es no menos tarea del profesor de gimnasia y del entrenador el despertar esa capacidad. Igualmente vemos que ocurre también esto en la medicina, en la construcción de naves, en la fabricación de vestidos y en todas las demás artes.

Por tanto, obviamente también en cuanto a los sistemas políticos corresponde a la misma ciencia examinar el más perfecto, cuál es y cómo debería ser para ajustarse mejor al ideal sin que lo impida ningún factor de orden externo, y cuál para qué personas sería apropiado (pues para muchos es casi imposible encontrar el mejor, de tal forma que el más pujante en general y el mejor según las circunstancias no se le debe pasar por alto al buen legislador ni al verdadero político); y además, en tercer lugar, el que parte de un determinado principio (pues también debe ser de su incumbencia, respecto a un régimen dado, cómo puede surgir inicialmente, y una vez nacido, de qué forma puede conservarse por más tiempo; me refiero a casos como si una ciudad no se gobernara con el mejor régimen y estuviera desprovista de lo indispensable y tampoco tuviera el régimen adecuado a sus circunstancias, sino uno peor) y, además de todo esto, debe descubrir el régimen más idóneo para todas las ciudades, en cuanto que la mayoría de los que se manifiestan sobre los sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan al menos en su aplicación. Y no sólo hay que examinar el más perfecto, sino también el que tiene aplicación práctica e igualmente el que está más al alcance y es más común a todas las ciudades.

Pero ahora unos tratan de hallar sólo el más en punta y que requiere gran cantidad de medios, y otros decidiéndose más bien por uno común, eliminando los regímenes existentes, aconsejan el laconio o algún otro. Pero hay que introducir un orden de tales características que a partir de los regímenes existentes los ciudadanos sean fácilmente convencidos y capaces de hacer la innovación, teniendo en cuenta que no es tarea menor reformar un régimen que organizarlo desde el principio, así como tampoco desaprender que aprender desde el principio.

Por ello, además de lo dicho, el político debe estar en condiciones de prestar ayuda también a los regímenes existentes, como ya se dijo antes; pero esto es imposible sin conocer cuántos tipos de gobierno hay. Hoy día algunos piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, y esto no es verdad, de forma que no deben olvidarse las variedades de sistemas políticos, cuántas son y cómo se constituyen, y compete a esta misma previsión ver las mejores leyes y las apropiadas para cada régimen; pues en función de los regímenes hay que poner las leyes, y de hecho todos las ponen, y no los regímenes en función de las leyes.

Pues bien, un sistema político es una organización de las ciudades relativa a las magistraturas, a cómo están repartidas, cuál es la autoridad del régimen y cuál es el fin de cada comunidad; las leyes son las que están separadas de los elementos que caracterizan al régimen, y según ellas deben gobernar los magistrados y guardarse de los que la violan. Por consiguiente, es lógico que las variedades, y su número, de cada régimen deberán conocerse, también con vistas al establecimiento de las leyes; pues no es posible que convengan idénticas leyes a todas las oligarquías ni a todas las democracias si es que hay varias y no a una sola democracia ni una oligarquía exclusivamente.

[...]

CAPÍTULO XI

¿Cuál es el mejor régimen y cuál el mejor tipo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres si, respecto a virtud, no reúnen la superior a la normal, ni, a educación, la que precisa una naturaleza y unos medios afortunados y ni, a sistema de gobierno, el que se ajuste al ideal, sino un modo de vida que está al alcance de casi todos y un sistema de gobierno con el que pueden contar casi todas las ciudades? Pues las que reciben el nombre de aristocracias, y sobre las que tratamos hace un momento, unas veces quedan fuera del alcance de la mayoría de las ciudades y otras se acercan a la llamada república (y por ello hay que tratar de ambas como de una sola).

La respuesta a todas estas cuestiones se basa en los mismos principios. Si en la *Ética* se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad.

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres, y tercero, los intermedios entre éstos. Sin embargo, puesto que se reconoce que lo moderado es lo mejor y lo intermedio, obviamente, también en el caso de los bienes de fortuna, la propiedad intermedia es la mejor de todas, ya que es la más fácil de someterse a la razón; y, en cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo superpobre, lo superdébil y lo muy despreciable, difícilmente seguirá a la razón, pues aquéllos se vuelven soberbios y grandes criminales, y éstos, malhechores y pequeños criminales; y de los delitos, unos se cometen por soberbia, y otros, por malicia.

Asimismo, la clase media es la que menos rehúye los cargos y la que menos los ambiciona, actitudes ambas fatales para las ciudades. Además de esto, los que tienen demasiados bienes de fortuna, vigor, riqueza, amigos y otros similares, ni quieren ni saben ser gobernados (y esto les ocurre ya desde el seno de la familia, cuando son niños; pues por el lujo, ni siquiera en las escuelas tienen la costumbre de someterse), y los que carecen excesivamente de éstos son demasiado despreciables.

En consecuencia, éstos no saben gobernar, sino ser gobernados con un gobierno propio de esclavos, y aquéllos no saben ser gobernados con ningún tipo de gobierno, sino gobernar con un gobierno despótico. El resultado es entonces una ciudad de esclavos y señores —pero no de hombres libres—, llenos de envidia aquéllos y de desprecio éstos, lo cual es lo más distante de la amistad y la convivencia política; ya que la convivencia requiere afecto, y ni siquiera el camino se quiere compartir con los enemigos.

La ciudad pretende estar integrada por personas lo más iguales y semejantes posible, y esta situación se da, sobre todo, en la clase media; por tanto, esta ciudad será necesariamente la mejor gobernada, [la que] consta de aquellos elementos de los que decimos que por naturaleza depende la composición de la ciudad; y sobreviven en las ciudades, sobre todo, estos ciudadanos; pues ni ambicionan lo ajeno, como los pobres, ni otros ambicionan su situación, como

los pobres la de los ricos; y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar ellos, viven libres de peligro. Por eso es acertado el deseo que expresó Focílides:

«Muchas cosas son mejores para la clase media; de la clase media quiero ser en una ciudad.»

Es evidente entonces que la comunidad política mejor es la de la clase media, y que pueden tener un buen gobierno aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos partidos, y si no, a uno u otro; pues agregándose produce la nivelación y evita la aparición de los excesos contrarios. De aquí que la mayor felicidad consiste en que los ciudadanos posean una fortuna media y suficiente; puesto que donde unos tienen mucho en exceso y otros nada, o aparece una democracia radical o una oligarquía pura o una tiranía, motivada por ambos excesos; ya que, de la democracia más vehemente y de la oligarquía, nace la tiranía, y de los regímenes intermedios o muy próximos, mucho menos. La causa, luego, al estudiar los cambios de los sistemas políticos, la explicaremos.

Que el régimen intermedio es el mejor es obvio, ya que sólo él está libre de sediciones; pues donde es numerosa la clase media se originan con menos frecuencia revueltas y discordias entre los ciudadanos. Las grandes ciudades están menos expuestas a sediciones por esta razón, porque la clase media es numerosa; y en las pequeñas es más fácil que todos se disgreguen en dos extremos, hasta el punto de no quedar término medio y ser todos, en general, pobres o ricos. Las democracias son más sólidas que las oligarquías y más duraderas gracias a su clase media (pues es mayor y tiene más acceso a los puestos de honor en las democracias que en las oligarquías), puesto que, cuando sin ésta se hacen demasiado numerosos los pobres, sobreviene el fracaso y desaparecen rápidamente. Debe tomarse como prueba el hecho de que los mejores legisladores se incluyen entre los ciudadanos de la clase media. Solón estaba incluido entre éstos (es evidente por su poesía), y Licurgo (que no era rey), y Carondas, y, en general, casi todos los otros.

De aquí se deduce por qué la mayoría de los sistemas políticos son democráticos u oligárquicos; pues al ser en ellos muchas veces pequeña la clase media, cualquiera de los partidos que sobresalga según las circunstancias —los dueños de las riquezas o el pueblo—, desplazando a la clase media, controlan por sí solos el gobierno; de manera que se origina una democracia o una oligarquía.

Además, como se producen sediciones y luchas recíprocas entre el pueblo y los ricos, cualquiera de ellos que logra imponerse a los contrarios no establece un gobierno comunitario ni equitativo, sino que el premio que sacan de su victoria es la radicalización del régimen, y unos crean una democracia y otros una oligarquía.

Por otro lado, cada pueblo de los que se hicieron con la hegemonía de Grecia, mirando al régimen vigente entre ellos, instauraron en las ciudades, unos, la democracia, y otros, la oligarquía, sin tener en cuenta el interés de las ciudades, sino el suyo propio; en consecuencia, por estas razones, nunca se dio el régimen intermedio, o pocas veces y entre pocos pueblos. Efectivamente, tan sólo un hombre de los que antiguamente consiguieron la hegemonía accedió a conceder esta estructura; pero ya se ha impuesto en las ciudades la costumbre de no desear la igualdad, sino pretender el mando o, en caso de ser vencidos, someterse.

Cuál es el mejor sistema de gobierno y por qué motivo es evidente a partir de esto; y de los demás sistemas, puesto que existen varios tipos de democracia y varios de oligarquía, cuál hay que considerar primero, segundo, y así sucesivamente, según sea uno mejor y otro peor no es difícil verlo, una vez que se ha definido al mejor; pues necesariamente será mejor el más próximo a éste y peor el que esté más alejado del término medio, salvo que se haga la distinción teniendo en cuenta un patrón relativo. Y al decir patrón relativo me refiero a que a veces, siendo más deseable otro régimen, nada impide que para algunos sea más conveniente un régimen distinto.

[...]

MARCO TULIO CICERÓN (106-43 a.C.)

Nace en Arpino, en una familia plebeya acomodada. Realizó estudios en Roma. Fue discípulo de los epicúreos Fedro y Zenón, de los académicos Filón y Antíoco de Ascalón y de los estoicos Diodoto y Posidonio. Participa activamente en los asuntos públicos y desempeña los cargos de cuestor, pretor y procónsul en diferentes territorios romanos. Regresa a Roma cuando la guerra civil entre Julio César y Pompeyo parecía inminente, y se alinea con el segundo, hasta su derrota en Farsalia. Entonces se retira a Brindisi, pero César le permite regresar a Roma. donde Cicerón será testigo de cómo César consolida su poder en detrimento de los ideales republicanos que el jurista creía posible reinstaurar. Por ello—aunque no participa en la conspiración—, celebra la muerte de César e inmediatamente aboga por la recuperación de la República. De ahí sus durísimos discursos —las Filípicas*— contra Marco Antonio, a quien ve un continuador de las tesis cesaristas, y su inclinación por Octavio, convencido de que devolverá a Roma su esplendor de antaño. La alianza entre Marco Antonio y Octavio en el segundo triunvirato acaba definitivamente con sus esperanzas, y a instancias del primero será proscrito, perseguido y muerto.*

De Cicerón se conserva la mayoría de sus discursos, cartas y defensas judiciales, así como tratados de oratoria y obras morales sobre la vejez, la amistad o la virtud. Su pensamiento político se encuentra en Sobre las leyes, Sobre los deberes *y* Sobre la República. *Este último tratado se perdió en el siglo XII y sólo se conocía por fragmentos reproducidos por Lactancio o Agustín de Hipona, hasta que fue redescubierto el siglo pasado en un palimpsesto vaticano y pudo reconstruirse una tercera parte de la obra original. Los textos, escritos en forma de diálogos, certifican su admiración por Platón, como se reconoce explícitamente en* Sobre las leyes.

Cicerón no es un pensador original. Su mayor mérito es la enorme difusión de su obra. Sabine recuerda que sus obras fueron compilaciones y añade: «Tenían, sin embargo, un mérito que no es, en modo alguno despreciable: todo el mundo los leía.» Así, Cicerón es referencia constante de los romanos —Plinio dice en su Historia Universal *que los libros de Cicerón no debían ser leídos, sino aprendidos de memoria—, fuente de los Padres de la Iglesia y de la Escolástica y admirada referencia de los renacentistas, e incluso de los ilustrados.*

1. LA LEY NATURAL

Frente a escépticos y epicúreos, Cicerón cree que la ley es una, es la recta razón. Y esa razón debe buscarse en la Naturaleza, que es la fuente del Derecho. La ley no es producto de la inteligencia humana ni de la voluntad popular, sino

algo eterno que ya estaba vigente cuando no había ley escrita ni Estado constituido, algo que no depende de interpretaciones ni es mudable en función de los pueblos. El jurista romano la relaciona con la figura de Dios, porque éste es autor o intérprete de dicha ley y también la vincula a la naturaleza humana porque señala que quien la contravenga está negando su propia condición de hombre. De este modo, integra Cicerón las nociones de ley de la naturaleza, ley de la razón, ley de la divinidad, y también ley que el hombre, como tal, se da a sí mismo —y que, por tanto, le es intrínseca.

El derecho positivo debe adecuarse a esa ley inmutable, de modo que el que se oponga a sus principios carecerá de validez.

Cicerón vincula su concepto de la ley a la actividad pública del magistrado, pues la misión de éste consiste en gobernar mediante decretos útiles y conforme a las leyes, y la conexión entre ambos es tan íntima que «con razón puede decirse que el magistrado es una ley hablada o que la ley es un magistrado mudo».

II. LA SEMEJANZA ENTRE EL GÉNERO HUMANO

Cicerón, que no simpatiza con las clases más humildes —al analizar las formas de gobierno las considera tendentes al desenfreno—, tiene, en un sentido abstracto, una visión igualitaria de la sociedad, de modo acorde a las tesis estoicas. En su análisis de la ley afirmaba que la naturaleza hacía participar a los hombres por igual en el derecho y pretendía que todos lo poseyeran en común, de donde se deriva que el género humano constituye una sola sociedad. Todos los seres humanos poseen la razón y son capaces de discernir entre lo justo y lo injusto. Y añade que, aunque sean desiguales en el saber, tienen la misma aptitud para aprender. Esta tesis podría enlazar con su elogio a la libertad que vincula a la forma política de democracia. Sin embargo, él no esconde su prevención ante la igualdad de raseros, pues no existe mayor iniquidad que la igualdad absoluta, sin distinción de méritos. Cicerón exclusivamente aboga por un trato común del derecho, una igualdad legal, que —inscrita en los parámetros de su momento histórico— no es sino la respuesta a la arbitrariedad y oscurantismo de los dictámenes públicos.

La conciencia de una cierta igualdad del género humano le hará condenar —en Sobre los deberes*— las vejaciones que reciben los extranjeros, quienes merecen poder vivir en las ciudades romanas o comerciar, aunque no sean ciudadanos. Pero, aunque otorga un trato digno a sus esclavos —especialmente a los griegos ilustrados—, no rechaza la esclavitud. No cabe fundamentarla en la desigualdad de los hombres de la teoría aristotélica, pero sí es justificable desde otros prismas: así, en la guerra, los vencidos se convierten en siervos.*

III. LA NATURAL SOCIABILIDAD DEL HOMBRE. LA REPÚBLICA

Cicerón defiende la sociabilidad del hombre, que surge de su natural instinto más que de una debilidad objetiva. En un principio los hombres mantenían una existencia errante, sin lenguaje ni leyes; a menudo eran víctimas de anima-

les salvajes; poco a poco comprendieron que, agrupándose entre sí, podían hacerles frente, de modo que van formando sucesivos grupos que desembocan en ciudades.

Cicerón define la República como la cosa del pueblo, fruto de su impulso de asociación. Pero no es posible denominar pueblo a cualquier reunión de hombres, sino sólo a aquella sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con la finalidad de una utilidad común (definición que recogerá y difundirá San Agustín). El fin del Estado es la utilidad común, concepto inseparable de la justicia y que no difiere de la utilidad de cada uno de sus miembros. La observación de la justicia, que paralelamente se revela como la actuación más útil, debe manifestarse en todos los ciudadanos, de modo que quien no sigue sus dictados está fuera de la comunidad. Esta afirmación se revelará especialmente provechosa para excluir al tirano.

IV. LAS FORMAS DE GOBIERNO

Cicerón recoge la clásica división entre monarquía, aristocracia y democracia, una construcción aparentemente deudora de Platón, pero que está modulada por las doctrinas de Polibio[1]*. La monarquía —forma por la que parece inclinarse— es el gobierno de uno solo y ofrece a los gobernados el amor paternal del dirigente. Sin embargo, en ella todos, exceptuando el monarca, carecen casi de derechos y de participación en los asuntos públicos. La aristocracia o gobierno de unos pocos ofrece la ventaja de que éstos tutelan con sus sabios consejos al pueblo, pero también le impiden ejercer poder alguno. Por último, sitúa la democracia o Estado popular, presidida por la libertad, la cual, aunque sea todo lo moderada posible, suele derivar en el desenfreno... A la vista de estas objeciones, Cicerón defiende un sistema mixto que combine lo mejor de tres formas simples: la* potestas *consular, la* auctoritas *del Senado y la* libertas *popular. Este sistema será estable porque, a diferencia de las formas simples, no contiene la génesis de su propia destrucción.*

A continuación, Cicerón analiza las posibles revoluciones que provocan las formas de gobierno, y la posible degradación en que pueden caer las formas justas. La monarquía cuenta con la grave posibilidad de convertirse en tiranía, que es el peor de todos los gobiernos: el tirano es el monstruo más abominable de los dioses y los hombres, porque es un ser que no quiere entrar en la comunidad de derechos con los otros hombres. Por tanto, se sitúa fuera de la comunidad, no atiende a la ley y burla la utilidad común. De ahí que sea no sólo lícito sino encomiable alzarse contra él y derribarlo.

En su análisis de las formas de degeneración no sigue Cicerón un orden fijo, no existe correspondencia entre formas justas y su respectiva degradación; él

[1] Polibio (205-125 a.C., aproximadamente) es griego, aunque desarrolla su pensamiento en Roma. Formula una teoría cíclica de la historia. Es especialmente interesante su exposición de las formas de gobierno, que vincula a esa evolución. Ante la inseguridad de los tipos simples de gobierno, defiende una forma mixta. Paralelamente, analiza la forma política de Roma, que ve como la constitución ideal.

establece múltiples posibilidades de devaluación y, así, la tiranía no se vincula directamente a la monarquía, sino que también puede sustituir a la democracia, porque, a su juicio, el exceso de libertad también puede conducir a la esclavitud. Como concluye, muy gráficamente: «El poder es como pelota que se envian sucesivamente los reyes a los tiranos, los tiranos a los grandes o al pueblo, éste a las facciones o a otros tiranos...»

V. EL GOBIERNO IDEAL

Reseñadas las formas de gobierno posibles, Cicerón intenta describir cómo ha de ser la mejor, teniendo presente la Roma republicana que él asegura que existió en un momento dado. Sin embargo, su vinculación a la realidad romana es más aparente que real; en el momento en que escribe, tras Mario y Sila y en permanente lucha por el poder, la República que presenta es casi una ficción. Aun así, él realiza un seguimiento de la historia romana y obtiene datos que demuestran que Roma se corresponde con su construcción ideal, nacida de la labor de sucesivas generaciones...

En Sobre las leyes *repite que el equilibrio de la República depende del modo en que se organicen sus funciones. Pero ese equilibrio sólo se obtiene de una organización de las magistraturas que describe minuciosamente. Encabezarán la República dos magistrados, en un mandato no superior al año e irrenovable hasta diez años después. Sólo en caso de guerra grave o de discordias civiles, podrá un único mandatario asumir durante seis meses el poder. Diez tribunos velarán por los intereses del pueblo. Por último, el órgano del Senado —formado por quienes hayan sido magistrados— intervendrá en las decisiones de cónsules y de magistrados de la plebe. Este órgano, representante de la aristocracia, es «dueño de la política general» y «modelo para los otros órdenes»; es la institución que mayor confianza inspira a Cicerón y, en definitiva, la prevalente.*

Cicerón también perfila, sin una caracterización precisa, un cargo que deberá desempeñar un hombre sabio y virtuoso, que actuará como tutor de la República; se trata de una especie de ciudadano modelo cuyo poder se deberá a su auctoritas, *a su propia solvencia. Se ha apuntado que con esa tesis elaboraba una teoría de un régimen político especial que en gran medida anticipa y cimenta el principado de Augusto, pero no creemos que fuera ésa su intención. Cicerón es, ante todo, un ferviente defensor de las instituciones republicanas, un hombre que desea recuperar los ideales de la República romana y el papel director del Senado. Consecuentemente, la figura del* princeps *que él presenta no ocupa lugar preeminente frente a la aristocracia romana, sino que está a su servicio.*

CICERÓN

*SOBRE LOS DEBERES**

[...]

La justicia, los reyes y las leyes

Yo creo que no sólo los medos, como dice Herodoto, sino también nuestros mayores, en gracia de la justicia, constituyeron reyes a hombres de bien probadas costumbres. Pues, viéndose la multitud miserable, oprimida por los más poderosos, buscaban la protección de uno distinguido por su virtud, quien apartando la injusticia de los más débiles, estableciendo leyes iguales para todos, mantenía en igualdad de derechos a los humildes y a los poderosos. Y la misma causa que motivó la elección de los reyes produjo también la ordenación de las leyes.

Siempre se buscó un derecho igual para todos, porque, si no fuera así, no sería derecho. Si esto lo conseguían con un hombre justo y bueno, se contentaban con él; al no suceder siempre así, se inventaron las leyes, a fin de que hablaran con una sola e idéntica voz a todos. Está, pues, bien claro que solían elegir para mandar a aquellos de cuya justicia tenía buena opinión la multitud. Si a esto se le añadía que también eran prudentes, nada había que se creyese imposible de conseguir bajo la guía de tales personajes. La justicia, por consiguiente, hay que mantenerla y conservarla a toda costa, ya por sí misma —pues de otra forma no sería justicia—, ya con miras al acrecentamiento del honor y de la gloria que ella nos procura. Pero así como con respecto al dinero no hay que atender únicamente a su consecución, sino a su inversión para que nos proporcione un rédito continuo suficiente para los gastos, no solamente obligados, sino también extraordinarios, así también la gloria no solamente hay que buscarla, sino también hacerla fructificar juiciosamente.

Decía muy bien Sócrates «que el camino más a mano y más corto para conseguir la gloria era el que cada uno se esforzara en ser tal, cual quería aparecer». Pero si alguno piensa que puede alcanzar una gloria estable, con una vana ostentación de méritos que no se tienen, fingiendo no sólo las palabras, sino también el rostro, yerra absolutamente. La verdadera gloria echa raíces y retoños; todas las cosas fingidas caen rápidamente como flores de un día; nada que sea falso puede ser durable. Muchísimos son los ejemplos de estos dos tipos de gloria, pero no citaremos más que una sola familia. Tiberio Graco, hijo de Publio, será alabado mientras se conserve la memoria de Roma; pero sus hijos no obtuvieron los elogios de los buenos ciudadanos mientras vivían, y después de muertos están entre aquellos que encontraron una muerte merecida. Quien desee conseguir una gloria verdadera cumpla bien los deberes de la justicia. Cuáles sean éstos queda dicho en el libro primero.

[...]

---

* M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, estudio preliminar, trad. y notas de José Guillén Cabañero, Tecnos, Madrid, 1992.

Como la naturaleza ha dado a todos los animales el deseo de la reproducción, el fundamento de la sociedad radica en el matrimonio; siguen los hijos, después una casa común, en que todo es de todos. Éste es el núcleo de la ciudad y como el semillero de la República. Sigue la unión entre hermanos, primos hermanos, primos segundos, y, cuando ya no pueden albergarse en una sola casa, salen a fundar nuevas casas, a manera de colonias. Vienen después los matrimonios y las afinidades, de donde surgen nuevos parientes. Esta propagación de la nueva prole es el origen de los Estados. Ahora bien, la comunidad de sangre une a los hombres con el afecto y el amor recíproco.

Es una cosa grande el tener los mismos recuerdos familiares, participar de los mismos ritos sagrados y tener comunes los sepulcros.

Pero no hay sociedad más noble y más firme que la que constituyen los hombres buenos, semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima. En efecto, esa honestidad de la que tantas veces hablamos, aunque la veamos en otro, nos mueve hacia la amistad de aquel en quien nos parece encontrarla.

Y aunque todas las virtudes nos atraen hacia sí y hacen que amemos a las personas en quienes nos parece que residen, de una forma singular producen estos efectos la justicia y la liberalidad. No hay cosa más amable ni que una más fuertemente que la semejanza de costumbres en los hombres de bien, porque cuando hay identidad de inclinaciones la hay también de voluntades, de donde resulta que cada uno de ellos ama al otro como a sí mismo, y sucede lo que Pitágoras exige en la amistad: que de varias almas se forme una sola. Grande es también la unión que resulta del intercambio de favores, que mientras son mutuos y agradables intiman con sólidos vínculos a aquellos entre quienes se dan.

Pero cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero sólo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos; por ella, ¿qué hombre de bien dudará lanzarse a la muerte para servirla? Por lo cual resulta más detestable la crueldad de aquellos que con todo género de crímenes han desgarrado el seno de la patria y están y estuvieron entregados a su destrucción.

*SOBRE LA REPÚBLICA**

[...]

ESCIPIÓN.—Una vez que haya expuesto cumplidamente la forma de gobierno que considero la mejor, tengo que hablar más detenidamente de los cambios políticos, aunque no creo que se den fácilmente en la constitución que yo sueño. Pero de esta forma de gobierno regio sí que es natural y seguro el cambio: cuando el rey comienza a ser injusto, desaparece súbitamente aquella forma de gobierno, y él mismo se convierte en tirano, género detestable y el más próximo al

* M. T. Cicerón, *Sobre la República. Sobre las leyes*, estudio preliminar y trad. de José Guillén, Tecnos, Madrid, 1992.

mejor. Si lo deponen los nobles, como suele acontecer, la República tiene la segunda de las tres formas de gobierno, semejante a la monarquía, es un consejo paterno de cabezas de familia que proveen el bien del pueblo. Pero si es el pueblo el que mata o derroca al tirano, es bastante moderado mientras conserva el buen sentido, y se alegra de su hazaña, y quiere conservar aquella ordenación que ha quedado establecida por obra suya. Pero cuando el pueblo mata a un rey justo o lo depone del reino, o si, lo que sucede con más frecuencia, ha derramado la sangre de los nobles y ha sometido toda la República a su propia pasión —está seguro de que no hay ni mar ni incendio por borrascoso y desvastador que sea que no pueda calmarse con más facilidad que una multitud desenfrenada por la violencia—. Entonces sucede lo que escribió maravillosamente Platón, si es que puedo decirlo en latín; es difícil conseguirlo, pero lo intentaré.

«Cuando —dice— el pueblo ve secas sus fauces insaciables por la sed de la libertad y asistido por pérfidos ministros ha bebido hasta las heces la copa no sobriamente templada, sino en exceso embriagadora de la libertad, entonces si los magistrados y los príncipes no se muestran sumamente suaves y obsecuentes, y no les facilitan toda la libertad que quiere, los persigue, los calumnia, los acusa y los llama déspotas, reyes y tiranos.» Creo que conoces el pasaje.

LELIO.—Sí, me es muy conocido.

ESCIPIÓN.—Y continúa diciendo: «Quienes obedecen a sus jefes se ven perseguidos por el pueblo, y los llaman siervos voluntarios; en cambio, a los que en la magistratura quieren ser semejantes a los privados, y a las personas privadas que hacen que no haya diferencia alguna entre un privado y un magistrado, los subliman con sus alabanzas y los colman de honores; de suerte que resulta necesario que en una República semejante todo esté saturado de licencia, que hasta las casas particulares se vean despojadas de autoridad, mal que se extiende incluso a las bestias, y finalmente que el padre tema a su hijo, y el hijo desconsidere a su padre, y que no haya poder alguno a fin de manifestarse más libre... que no haya diferencia alguna entre el ciudadano y el extranjero; que el maestro se acobarde ante sus discípulos, trate de halagarles y los discípulos se burlen de sus maestros; que los adolescentes se arroguen la autoridad de los ancianos, y que éstos se entretengan con las diversiones de los adolescentes para no resultarles antipáticos y molestos. De lo cual resulta que también los siervos se comportan demasiado libremente, que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres y en una tan desenfrenada licencia hasta los perros, los caballos y los asnos circulan libre y pomposamente de forma que hay que dejarles el paso. Luego de esta desenfrenada licencia —prosigue Platón— resulta que el carácter de las ciudades se hace tan displicente y blandengue, que al mínimo acto de autoridad que se quiera ejercer sobre ellos protestan y no lo quieren soportar, por lo cual empiezan a despreciar las leyes, para no tener sobre sí a nadie que les mande.»

LELIO.—Has traducido con toda exactitud lo que dijo Platón.

ESCIPIÓN.—Y para volver al argumento de mi discurso, de este libertinaje, considerado por ellos como la única libertad, dice él que surge como de un mismo tronco el tirano. Pues como del poder excesivo de los nobles surge el principio de su ruina, así la libertad misma reduce a esclavitud al pueblo demasiado libre. Así, todos los excesos, después de haber servido de grande alegría en el ambiente, en los campos, en los cuerpos se convierten por lo común en sus contrarios, lo que su-

cede muy especialmente en los Estados, y aquella excesiva libertad termina por producir tanto para los pueblos como para los particulares la servidumbre más espantosa. Así pues, de aquella excesiva libertad nace el tirano y una injustísima y dura esclavitud. Pues de este pueblo indómito, o mejor dicho salvaje, se elige de ordinario un jefe contra aquellos príncipes ya abatidos y arrojados de sus puestos, un jefe audaz, corrompido, que persigue desvergonzadamente a los ciudadanos que tienen sus méritos ante la patria, repartiendo al pueblo su propio dinero y el ajeno; a éste que como simple particular podía despertar ciertos temores se le concede de primera intención los poderes públicos y se le prorrogan, se les destina incluso una guardia que proteja sus personas, como a Pisístrato en Atenas, finalmente se convierten en tiranos de aquellos mismos que lo han encumbrado. Cuando lo deponen las personas de bien, como sucede muchas veces, resurge el Estado; pero si lo derrocan los audaces, se forma un nuevo género de tiranía, e igualmente nace con frecuencia de la mejor forma de gobierno de los nobles, cuando algún género de corrupción aparta a los príncipes del recto camino. Así como si se tratara de una pelota se quitan el gobierno de la República, los tiranos a los reyes, y a aquéllos los príncipes o los pueblos y a éstos los facciosos o los tiranos, y nunca permanece durante mucho tiempo la misma forma de gobierno.

Siendo esto así, de las tres formas primeras de gobierno a mi modo de ver, la mejor, y con mucho, es la monarquía; pero mejor que ella sería la forma de gobierno que se presente equilibrada y templada con las tres óptimas formas de poder. Me gusta que haya en la República un poder eminente y monárquico, que exista también algo encomendado y atribuido a la autoridad de los príncipes, y que haya así mismo otras cosas reservadas al juicio y a la voluntad de la multitud. Esta constitución ante todo tiene una cierta igualdad, de la que a duras penas pueden carecer durante mucho tiempo los pueblos libres, y en segundo lugar estabilidad, puesto que las tres primeras formas indicadas fácilmente degeneran en los vicios contrarios, de suerte que de un rey surge un tirano, de los optimates una facción, del pueblo la anarquía y el desorden, y porque esos géneros fácilmente se ven suplantados por otros nuevos; esto en cambio en esta constitución armónica y sabiamente templada no sucede, a no ser por grandes vicios de los gobernantes. No hay motivo de revolución en un gobierno en que cada uno ocupa firmemente el puesto que le corresponde y no hay ningún grado inferior en que pueda venir a caer.

Pero me temo que a ti, Lelio, y a vosotros, mis queridos y prudentes amigos, que insistiendo demasiado sobre esta forma de la constitución mixta, os parezca mi discurso propio de uno que quiere enseñaros o amaestraros, y no de quien pretende considerar el asunto juntamente con vosotros. Por lo cual pasaré a otros temas que todos conocéis, sobre lo que yo vengo reflexionando hace ya mucho tiempo. Así, tengo averiguado, siento y afirmo que ninguna de todas las Repúblicas puede ser comparada ni por su constitución, ni por su sabia organización, ni por su férrea disciplina con aquella que recibieron nuestros padres de sus antepasados, y a su vez nos han transmitido a nosotros.

Si os agrada, puesto que habéis querido escucharme en lo que vosotros sabíais igual que yo, os expondré a un tiempo cómo es nuestra República y que es la mejor de todas, y tomando como modelo nuestra forma de gobierno, acomodaré lo mejor que pueda a ella todo el discurso que debo de desarrollar en torno a la mejor forma de gobierno. [...]

*SOBRE LAS LEYES**

[...]

Es además una necedad inmensa el considerar que es justo todo lo que se encuentra regulado por las instituciones y por las leyes de los pueblos. ¿Incluso las leyes —en el supuesto que lo sean— de los tiranos? Si aquellos Treinta Tiranos hubieran querido imponer leyes a Atenas, o si todos los atenienses se deleitaran en aquellas leyes, ¿iban a considerarse justas por eso? No más, según creo, que aquella que promulgó nuestro interrey, disponiendo que el dictador pudiera matar impunemente, y sin formarle causa, a cualquier ciudadano. Existe un solo derecho, es el que sirve de vínculo a la sociedad humana, y que está constituido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe. Quien ignora esta ley, esté escrita o no, es injusto.

Mas si la justicia es la obediencia a las leyes escritas y a las instituciones de los pueblos, o si, como dicen los mismos, todo hay que medirlo por la utilidad, las despreciará y las violará, si puede, quien crea que obtendrá algún provecho haciéndolo. Así resulta que no existe en absoluto la justicia, si no está fundada sobre la naturaleza; si la justicia se funda en un interés, otro interés la destruye.

Ahora bien, si el derecho no tiene como fundamento la naturaleza, todas las virtudes desaparecerán. ¿Dónde estará la libertad, dónde el amor a la patria, dónde la piedad, dónde la voluntad de hacer bien a otro, o de agradecerle sus beneficios? Porque todas estas cualidades nacen de la propensión natural que tenemos de amar a los hombres, que es el fundamento del derecho. Y desaparecerán no sólo las obligaciones para con los hombres, sino también las ceremonias religiosas y el culto de los dioses, que hay que conservar, yo pienso, no por el miedo, sino en virtud de los vínculos que tenemos con la divinidad.

Si el derecho se fundara en la voluntad de los pueblos, en los decretos de los jefes, en las sentencias de los jueces, de derecho sería el robo, el adulterio, la falsificación de los testamentos, con tal tuvieran en su apoyo los votos y la aprobación de la multitud.

Si la opinión y los votos de los insensatos tienen tanto poder, que cambian con sus sufragios la naturaleza de las cosas, ¿por qué no sancionan que todo lo que es malo y pernicioso se convierta en bueno y saludable?, ¿o por qué, puesto que la ley puede crear el derecho partiendo de la injusticia, no puede ella misma convertir lo malo en bueno? Y con todo no podemos distinguir nosotros una ley buena de otra mala sino por la norma de la naturaleza. Y no solamente la naturaleza nos hace distinguir el derecho de la injusticia, sino también de una forma general las cosas naturalmente honestas de las torpes. Una inteligencia común a todos los hombres nos lo hace conocer, ha puesto sus gérmenes en nuestras almas, de forma que podemos distinguir y clasificar las cosas honestas entre las virtudes, y las torpes entre los vicios.

---

* M. T. Cicerón, *Sobre la República. Sobre las leyes*, estudio preliminar y trad. de José Guillén, Tecnos, Madrid, 1992.

El hacer depender estas nociones de la opinión y no de la naturaleza, es propio de un demente. Porque la virtud de un árbol o de un caballo —como decimos usando abusivamente la palabra—, reside no en la opinión, sino en la naturaleza. Y siendo esto así lo honesto y lo torpe debe ser juzgado y distinguido siguiendo las normas que nos da la naturaleza. Si la virtud en general debiera ser juzgada según la opinión, sus partes deberían de ser también aprobadas por ella. ¿Quién, pues, pretenderá juzgar a un hombre prudente, y por así decirlo, astuto, no ya apoyado en su misma conducta, sino fundándose en cualquier circunstancia externa? La virtud no es otra cosa que la razón perfecta, y la razón ciertamente está en la naturaleza, por tanto la honestidad en general se encuentra también en ella.

[...]

SAN AGUSTÍN (354-430)

San Agustín de Hipona, el más grande de los Padres de la Iglesia, nace en Tagaste, cerca de Cartago, de padre pagano y madre cristiana. Aunque fue formado por su madre —Santa Mónica— en el cristianismo, inicialmente sus postulados no le convencieron. Tuvo una juventud muy agitada, como explica en sus Confesiones, *singular autobiografía de sus primeros años. A los veintiún años se hizo miembro de la secta de los maniqueos, que abandonó diez años después para acercarse, en Roma y Milán—donde ocupó la cátedra de retórica—, al escepticismo. La obra de Plotino le introdujo en las doctrinas neoplatónicas. Finalmente, la conjunción de las teorías neoplatónicas, la lectura del Viejo y el Nuevo Testamento y la relación con San Ambrosio le determinan a convertirse en el 386. Abandona a su familia y es ordenado sacerdote. En el 396 es nombrado obispo de Hipona, dignidad que desempeñará hasta su muerte.*

San Agustín es un hombre de emociones encontradas, incansable y apasionado. Como señala en las Confesiones, *«con una increíble pasión de mi corazón, yo deseaba ardientemente la inmortalidad de la sabiduría». Así se comprenden sus sucesivas convicciones y el ahínco con que defendió en cada momento las creencias que entonces profesaba. Entre sus más de quinientos escritos destacan* De vera religione *(390-391),* De libero arbitrio *(388-395),* De genesi contra Manicheus *(388-389) y su obra fundamental,* De civitate Dei *(413-426).*

San Agustín vive en un mundo convulso que ve desmoronarse principios que parecían inamovibles. Mientras que el cristianismo vivía un momento de gran desarrollo —tras el Edicto de Milán (313) y el Concilio de Nicea (325)—, el Imperio romano iba perdiendo su anterior esplendor. El saqueo de Roma por las huestes de Alarico en el 410 demostró su estado real de debilidad y motivó una alarma generalizada. Los paganos atribuyeron la catástrofe a las doctrinas cristianas y al culto a un Dios erróneo. Sus acusaciones inducen a Agustín a escribir La ciudad de Dios. *Esta obra, en la que invirtió trece años, es una obra desmesurada («magnum opus et arduum») llena de digresiones y rodeos, que se ocupa de muchos temas sin resolverlos todos de modo indubitado, lo que ha posibilitado fundar en ella teorías de muy diverso calibre. Se divide en veintidós libros, ordenados en dos partes. En la primera censura las tesis paganas que ven en el culto politeísta el presupuesto de la prosperidad terrena o del acceso a otra vida futura. La segunda, como señala el propio Agustín al iniciar el libro XI, «trata del origen de las dos ciudades, la terrena y la celestial; de su desarrollo y de sus fines».*

En realidad, Agustín de Hipona no es un teórico político en sentido estricton. Pero ello no obsta para que su influencia posterior en las construcciones políticas sea enorme. Su obra se convierte en la máxima referencia de la Edad Media anterior a Santo Tomás de Aquino, informando lo que se ha denominado,

desde el texto de Arquillières, el «agustinismo político». Muchos pasajes de La ciudad de Dios *se utilizaron como argumento de los partidarios de la preeminencia de la Iglesia, aunque también los invocarán las construcciones seculares (así, Carlomagno fue un lector asiduo de* La ciudad de Dios*).*

I. LAS DOS CIUDADES

La teología política de Agustín se fundamenta en la distinción entre dos ciudades: la civitas dei *o* civitas celestis *y la* civitas terrena *o* civitas diaboli. *Se trata, afirma, de dos ciudades que representan dos opciones antagónicas e irreconciliables: «La una, predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo.» Cada una deriva de un amor: la celestial, del amor a Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo; la terrena, del amor por uno mismo, llevado hasta el desprecio de Dios. Esta teoría ya se encontraba en algunos Padres de la Iglesia anteriores, e incluso en filósofos romanos, pero él la configura en su totalidad.*

Para Agustín, por culpa del pecado original los hombres nacen en la ciudad terrenal. Pero esa minusvalía puede ser subsanada. Debemos tener presente que, para el de Hipona, el hombre es imago *de Dios. y reconoce una imagen de Dios en él: se trata, desde luego, de una imagen distante que no participa de la sustancia de Dios, pero, entre todas las cosas de la naturaleza creadas por Dios, es la más próxima. Por tanto, hacia Aquel de quien es reflejo va a orientarse. Esta inclinación se manifiesta en su existencia en esa ciudad terrena. Aunque nace en ella por la mácula del pecado original, no está condenado a estancarse en su opacidad. Puede, por la progresiva perfección, llegar a ser bueno y espiritual, y participar, aun en su existencia terrena, de los goces de la otra ciudad, ser miembro de ambas. Su relación con la ciudad de Dios hace de este hombre virtuoso un peregrino en la ciudad terrestre (la idea del peregrinaje la resulta muy grata a Agustín), un ser que se sabe en un país extranjero. Usa de los bienes que le procura, pero no los goza como un fin en sí mismos.*

De acuerdo con el propósito que ha formulado al iniciar la obra, Agustín explica el origen, evolución y finalidad de las dos ciudades. Él no contempla un reino celestial que surja tras el fin del reino de la tierra. Las dos ciudades coexisten desde el origen de los tiempos, como se deduce de sus respectivos fundadores: Caín, de la terrestre, y Abel, el primer peregrino.

Agustín pasa revista al devenir de los acontecimientos y al progreso de la humanidad, en un recorrido que ha sido considerado la primera formulación coherente de una filosofía de la historia. Revisa la evolución de ambas ciudades, aunque la que le interesa es la celestial. En ésta distingue seis etapas: 1) desde Adán hasta el diluvio; 2) del diluvio a Abraham; 3) de Abraham hasta el rey David; 4) de David a la cautividad en Babilonia; 5) de Babilonia al nacimiento temporal de Cristo, y 6) su presente, que finalizará con el retorno del Señor y el Juicio Final. Los seis períodos corresponden a los seis días de la creación y cada uno implica un aumento o desarrollo con nuevos aspectos en la revelación de la Ciudad de Dios. Todo el proceso, que llevará finalmente al

destino eterno, está presidido por Cristo, mediador entre los cristianos y Dios, el cual da continuidad y unidad a la historia. Paralelamente, Agustín presenta la historia terrena a través de los imperios asirio y romano, y de breves menciones a Egipto, Grecia y Macedonia, pero sin prestarles excesiva atención, lo que resulta coherente con su propósito —está explicando una historia que es la historia de la salvación— y con el fin de ambas ciudades, en que la celestial derrota a la terrena.

Tanto el bienestar social como las desgracias que se ceban en los pueblos en ciertos momentos son, para San Agustín, muestra del plan divino de la historia. Y cabe decir lo propio de los gobernantes. Escoge como paradigma de ser humano que supera a las bestias en lujuria y en crueldad a Nerón, para señalar que «a esa clase de hombres les concede el poder únicamente la providencia del Dios supremo cuando juzga dignas de tales gobernantes las empresas humanas». Para el de Hipona, todo poder viene de Dios, si bien, como se deduce de otros pasajes, Él no interviene en la concreción del régimen o del gobernante. En suma, la historia de los Estados deriva del plan divino, que les otorga en cada época el régimen que les conviene. Esta afirmación se concretará en posteriores autores en la negación de resistir a los gobernantes: un gobierno injusto se correlacionaría con la mala conducta de los súbditos[1].

II. LA IGLESIA Y LA CIUDAD CELESTE

Se han formulado varias interpretaciones sobre el significado y relación entre ambas ciudades. En especial, se ha querido identificar la Iglesia con la ciudad celeste y el Estado con la terrena. Esta teoría conocerá un notable éxito en la Edad Media, pero no creemos que se corresponda con las claves de los textos agustinianos. Las ciudades que Agustín describe son ciudades espirituales —él define sucintamente la ciudad como congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes— que no tienen un correlativo exacto con la Iglesia ni con el Estado. Es cierto que, en ocasiones, identifica a la Iglesia con la ciudad de Dios, pero no es ése su propósito. Para él, la Iglesia visible no se corresponde con la ciudad invisible, como se desprende del hecho de que un hombre puede pertenecer a la Iglesia pero, si su conducta se rige por el amor a sí mismo, no tiene la condición de miembro de la ciudad celeste. Los miembros de ambas ciudades coexisten. No se puede ni se podrá saber con propiedad quién pertenece a cada ciudad hasta que tenga lugar el Juicio Final, en el que se producirá la definitiva selección entre elegidos y condenados.

En realidad, el papel de la Iglesia debe reconducirse a la condición de representante de la ciudad de Dios, que actúa en su nombre, pero no se identifica. Es el vehículo que hace a los hombres ciudadanos de ambas ciudades.

[1] Esta explicación se equipara con la justificación que da Agustín de la esclavitud. Él señala que Dios no ha querido que el hombre dominara al hombre, sino a la bestia, y que la causa primera de la esclavitud es el pecado. Y añade: «Y todo ello no sucede sin un designio de Dios, en quien no existe la injusticia, y saber distribuir castigos diferentes, según la culpa de cada reo» (CD, XIX, 15).

III. LA SOCIEDAD TERRENA

A pesar de la vehemente oposición entre las dos ciudades, Agustín no condena inexorablemente a la sociedad terrena. Por un lado, considera que el hombre es naturalmente sociable (la vocación del hombre a la vida social se deriva de forma inequívoca del mandato de Dios a la primera pareja: «Creced y multiplicaos»); por otro, recuerda que los miembros de la ciudad celestial son también, en un momento determinado, habitantes de la ciudad terrena y precisan, durante su tránsito por ésta, de los bienes que procura. Es preciso que la ciudad terrestre se oriente hacia la consecución de bienes que hagan más adecuada la espera a los peregrinos. Para Agustín, el bien de la sociedad es la paz, bien que todo ser apetece por naturaleza. Como él señala, todo hombre, incluso en el torbellino de la guerra, desea la paz; incluso quienes la perturban no la odian, simplemente la desean cambiar a su capricho. Él entiende la paz como la armonía bien ordenada del mundo y la predica de cada situación: del cuerpo, del alma, la doméstica..., para señalar que la paz de una ciudad será la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. Es un bien transitorio, por cuanto no comparable con el bien de la ciudad de Dios que permitirá gozar del Señor toda la eternidad, pero es un bien que hay que defender, un parámetro que ha de seguir la sociedad temporal.

Los tratadistas anteriores —Cicerón...— vinculaban el concepto de Estado a la justicia. Agustín recuerda que por justicia se entiende dar a cada uno lo suyo, y se pregunta qué justicia humana es aquella que arranca al hombre del verdadero Dios para hacerlo esclavo de los impíos demonios. Desde ese criterio, ningún imperio pagano puede realizar la justicia y, por ello, cabe cuestionarse si ha existido propiamente una república romana. Para obviar esa contradicción define el pueblo como el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en los intereses comunes, concepto aplicable a los pueblos que conoce. No obstante, es evidente que, tras la venida de Cristo, el Estado no será realmente un Estado a menos que sea un Estado cristiano. Desde esta premisa, determinar las formas de gobierno es una cuestión meramente contingente, que no le interesa; dependerá de cada nación y de las circunstancias. Lo que él desea recalcar es la necesidad de ese Estado cristiano como mejor soporte a los habitantes de la ciudad de Dios.

Agustín perfila cómo debe ser el gobernante del Estado cristiano en una exposición que servirá de modelo para futuros textos medievales (en especial los Espejos para príncipes*) destinados a los gobernantes. Pone como ejemplos a Constantino y Teodosio, destaca la caridad y la humildad como principales virtudes para desempeñar su función y señala la necesidad de que sometan su poder a la majestad de Dios, dilatando al máximo su culto.*

IV. LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

San Agustín no establece las pautas de la relación entre dignatarios eclesiásticos y laicos, como tampoco lo hicieron los demás teóricos de la época. Para él cada uno tiene sus competencias propias, que debe realizar de modo

independiente: el Estado cuidará de los intereses materiales, y la Iglesia, de los espirituales. No obstante, la Iglesia se sitúa en un plano superior, debido a su propia finalidad: el Estado es una situación provisional que desaparecerá tras el Juicio Final. La Iglesia, aun sin identificarla con la ciudad de Dios, la representa.

El Apocalipsis (20,4) señala: «Vi tronos y sentáronse en ellos, y fueles dado el poder de juzgar [...].» Esa posibilidad de dictar sentencias, que no se corresponden a las del Juicio Final, había sido interpretada por diferentes teólogos como el otorgamiento de plenitud de poderes a la Iglesia para atar y desatar, pero San Agustín no se pronuncia indubitadamente en ninguno de sus escritos, como tampoco establece en ningún texto las pautas de la relación entre dignatarios eclesiásticos y laicos, a pesar de interpretaciones posteriores. Se limita a designar un ámbito de competencias vinculado a cada sociedad, aunque, al considerar que sólo es justo el Estado cristiano, está preconizando una estrecha relación entre ambas.

SAN AGUSTÍN

LA CIUDAD DE DIOS[1]

[...]

LIBRO V

El destino y la Providencia

CAPÍTULO XIX

Diferencia entre la pasión de la gloria y la pasión de dominio

[...]

Pero si hay un ser humano que, despreciando la gloria, está ávido de dominio, éste supera a las bestias, ya sea en crueldad, ya sea en lujuria. Así fueron algunos romanos: no por haber perdido la preocupación por la estima carecieron de ambición de dominio. La historia nos proporciona muchos de estos ejemplos. Pero el primero que alcanzó la cumbre, y, como si dijéramos, el colmo de este vicio, fue el César Nerón, cuya lujuria fue tan corrompida que de él nadie parecía temer arranque alguno viril; y su crueldad fue tal que, de no haberlo conocido, nadie creería en él un solo rasgo afeminado.

---

[1] S. Agustín, *La ciudad de Dios*, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Ed. Católica, Madrid, 1978.

También a esta clase de hombres les concede el poder únicamente la providencia del Dios supremo cuando juzga dignas de tales gobernantes las empresas humanas. Sobre este punto es clara la voz de Dios. He aquí las palabras de la divina Sabiduría: *Por mí reinan los reyes, y por mí tienen dominio sobre la tierra los tiranos.* Y no se piense que el término «tirano» se refiere no precisamente a los reyes perversos y déspotas, sino, según la acepción arcaica, a los valientes. (Así dice un verso de Virgilio: «Será para mí prenda de paz haber estrechado la diestra de un tirano».) Para evitar esta interpretación, dice en otro lugar claramente la Escritura de Dios: *Que nombra rey a un bribón por la perversidad del pueblo.*

[...]

Capítulo XXIV

Felicidad de los emperadores cristianos: su autenticidad

Si llamamos felices a algunos emperadores cristianos, no es precisamente por haber reinado largo tiempo, o porque, tras una muerte plácida, dejaron a sus hijos en el poder, o humillaron a los enemigos del Estado, o supieron prevenirse contra la enemistad de sus súbditos rebeldes y los aplastaron. Estos y otros favores, o, si se prefiere, consuelos de esta trabajosa vida merecieron recibirlos algunos de los adoradores de demonios, no pertenecientes al reino de Dios, como estos emperadores. También sucedió así por la misericordia de Dios, para que quienes creen en Él no suspiren por estos favores suyos como si fueran el bien supremo.

Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; cuando en medio de las alabanzas que los ponen por las nubes, y de los homenajes de quienes los saludan humillándose excesivamente, no se engríen, recordando que no son más que hombres; cuando someten su poder a la majestad de Dios, con el fin de dilatar al máximo su culto; cuando temen a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino, donde no hay peligro dividir el poder con otro; cuando son lentos en tomar represalias, y prontos en perdonar; cuando tales represalias las toman obligados por la necesidad de regir y proteger al Estado, no por satisfacer su odio personal; cuando conceden el perdón no para dejar impune el delito, sino por la esperanza de la corrección; cuando, puestos con frecuencia en la desagradable obligación de dictar medidas severas, lo compensan con la dulzura de su misericordia y la magnificencia de sus beneficios; cuando cercenan con tanto más rigor el desenfreno, cuando son más libres de entregarse a él; cuando prefieren tener sometidas sus bajas pasiones antes que a país alguno, y esto no ardiendo en deseos de gloria vana, sino por amor a la felicidad eterna; cuando no son negligentes en ofrecer por sus pecados al Dios verdadero, que es el suyo, un sacrificio de humildad, de propiciación y de súplica.

A estos emperadores los proclamamos felices; ahora en esperanza, y después en realidad, cuando llegue lo que esperamos.

[...]

LIBRO XIV

El pecado y las pasiones

CAPÍTULO IV

Qué es vivir según el hombre y qué vivir según Dios

1. Cuando el hombre vive según el hombre, y no según Dios, es semejante al diablo. Ni siquiera el ángel debió vivir según el ángel, sino según Dios, para mantenerse en la verdad y hablar la verdad que procede de Dios, no la mentira, que nace de su propia cosecha. Del hombre dice el mismo Apóstol en otro lugar: *Si es que se manifestó la verdad de Dios en mi mentira.* Llamó a lo mío mentira, y verdad a lo de Dios. Y así, cuando el hombre vive según la verdad, no vive según él mismo, sino según Dios, pues es Dios quien dijo: *Yo soy la verdad.* Pero cuando vive según él mismo, según el hombre, no según Dios, vive según la mentira. No se trata de que el hombre mismo sea la mentira, puesto que tiene por autor y creador a Dios, quien no es autor ni creador de la mentira. La realidad es que el hombre ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo creó. Es decir, para hacer la voluntad de aquél con preferencia a la suya. Y el no vivir como lo exigía su creación constituye la mentira.

Quiere ser feliz sin vivir de la manera que podía serlo. ¿Hay algo más mentiroso que esta voluntad? No en vano puede afirmarse que todo pecado es una mentira. No se comete un pecado sino queriendo que nos vaya bien o rehuyendo que nos vaya mal. Tiene, pues, lugar la mentira cuando, intentando buscar algún bien, eso mismo nos resulta mal, o cuando procurando buscar algo mejor, nos resulta, en cambio, peor. ¿De dónde procede esto? De que el bien le viene al hombre de Dios, a quien abandona por el pecado. No le viene de sí mismo, pues, si vive según él mismo, peca.

2. Hemos dicho que de ahí procedía la existencia de dos ciudades diversas y contrarias entre sí: unos viven según la carne, y otros según el espíritu. Esto equivale a decir que viven unos según el hombre y otros según Dios. [...]

CAPÍTULO IV

Contienda y paz de la ciudad terrena

La ciudad terrena, que no será eterna (después de su condenación al último suplicio ya no será ni ciudad), tiene aquí abajo un cierto bien, tomando parte en la alegría que pueden proporcionar estas cosas. Y como no hay bien alguno exento de penurias para sus amadores, esta ciudad se halla dividida entre sí la mayor parte del tiempo, con litigios, guerras, luchas, en busca de victorias mortíferas o ciertamente mortales. Porque cualquier parte de ella que se levanta en son de guerra contra otra parte busca la victoria sobre los pueblos, que-

dando ella cautiva de los vicios. Y si al vencer se enorgullece con soberbia, su victoria lleva consigo la muerte; pero si, reflexionando sobre su condición y los accidentes comunes, se siente más atormentada por la adversidad que puede sobrevenirle, que engallada por la prosperidad, esa victoria es meramente mortal, pues no puede tener sometidos siempre a los que haya subyugado con tal victoria.

No se puede decir justamente, que no son verdaderos bienes los que ambiciona esta ciudad, siendo ella en ese su género humano mejor. Busca cierta paz terrena en lugar de estas cosas ínfimas, y desea alcanzarla incluso con la guerra; y si vence y no hay ya quien resista, habrá llegado la paz que no podían tener las partes adversarias entre sí, mientras luchaban con infeliz miseria por las cosas que no podían poseer ambas a la vez. Esta es la paz que solicitan las penosas guerras, ésta es la que consigue la victoria tenida por gloriosa. Y cuando triunfan los que luchaban por causa más justa, ¿quién puede dudar en dar el parabién por la victoria y haber llegado a la paz deseable? Bienes son éstos y dones, sin duda, de Dios. Pero si se menosprecian los otros mejores, que pertenecen a la ciudad celeste, morada de la victoria segura, en eterna y suprema paz, y se buscan estos bienes con tal ardor que se los considera únicos o se los prefiere a los tenidos por mejores, la consecuencia necesaria es la desgracia, aumentando la que ya existía.

[...]

LIBRO XVIII

Paralelismo entre las dos ciudades

CAPÍTULO XLIX

Multiplicación indiscriminada de la Iglesia; en ésta se encuentran muchos réprobos mezclados durante esta vida con los elegidos

En este siglo perverso, en estos días calamitosos, en que la Iglesia conquista su exaltación futura por medio de la humildad presente, y es adoctrinada con el aguijón del temor, el tormento del dolor, las molestias de los trabajos y los peligros de las tentaciones, teniendo en la esperanza su único consuelo, si acierta a dar con el consuelo auténtico, se encuentran muchos réprobos mezclados con los buenos. Los unos y los otros se ven reunidos como en la red evangélica; y en este mundo, como en el mar, nadan encerrados sin discriminación en las redes hasta llegar a la orilla, donde los malos serán separados de los buenos, y en los buenos como en su templo sea Dios todo para todos. [...]

LIBRO XIX

Fines de las dos ciudades

CAPÍTULO XVII

Origen de la paz y de la discordia entre la sociedad celestial y la ciudad terrena

La familia humana que no vive de la fe busca la paz terrena en los bienes y ventajas de esta vida temporal. En cambio, aquella cuya vida está regulada por la fe está a la espera de los bienes eternos prometidos para el futuro. Utiliza las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena. Pone cuidado en no ser atrapada por ellas ni desviada de su punto de mira, Dios, y procura apoyarse en ellas para soportar y nunca agravar el peso de este cuerpo corruptible, que es lastre del alma. He aquí que el uso de las cosas indispensables para esta vida mortal es común a estas dos clases de hombres y de familias. Lo que es totalmente diverso es el fin que cada uno se propone en tal uso. Así, la ciudad terrena, que no vive según la fe, aspira a la paz terrena, y la armonía bien ordenada del mando y la obediencia de sus ciudadanos la hace estribar en un equilibrio de las voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal.

La ciudad celeste, por el contrario, o mejor la parte de ella que todavía está como desterrada en esta vida mortal, y que vive según la fe, tiene también necesidad de esta paz hasta que pasen las realidades caducas que la necesitan. Y como tal, en medio de la ciudad terrena va pasando su vida de exilio en una especie de cautiverio, habiendo recibido la promesa de la redención y, como prenda, el don del Espíritu. No duda en obedecer a las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y dado que ella es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vida mortal se refiere.

Pero la ciudad terrena ha tenido sus propios sabios, rechazados por la enseñanza divina, que, según sus teorías, o tal vez engañados por los demonios, han creído como obligación el tener propicios, respecto de los asuntos humanos, a multitud de dioses. Cada realidad humana, según ellos, caería, en cierto modo, bajo la responsabilidad de un dios: a uno le correspondería el cuerpo, a otro el alma; y dentro del mismo cuerpo, a uno la cabeza, a otro la nuca, y así cada miembro a otros tantos dioses. Y en el alma algo semejante: a uno el ingenio, a otro la ciencia, a otro la ira, a otro la concupiscencia. Y en el campo de las realidades concernientes a la vida, a uno le asignan el ganado, a otro el trigo, a otro el vino, a otro el aceite, a otro los bosques, a otro el dinero, a otro la navegación, a otro las guerras y las victorias, a otro los casamientos, a otro el parto y la fecundidad, y así sucesivamente. Y dado que la ciudad celestial sólo reconoce a un Dios como digno de adoración y de rendirle el culto que en griego se llama λατρεία, y cree con religiosa fidelidad que es exclusivo de Dios, el hecho es que no puede tener comunes las leyes religiosas con la ciudad terrena. De aquí surgió un desacuerdo inevitable. Comenzó a ser un peso para quienes

pensaban de otra forma, y tuvo que soportar sus iras, sus rencores, la violencia de sus persecuciones. Sólo en alguna ocasión logró contener la animosidad de sus adversarios por el temor al gran número de sus adeptos y siempre con el divino auxilio.

Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que —según la enseñanza recibida— debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero.

En esta su vida como extranjera, la ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea —hasta donde lo permita la piedad y la religión—, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merecer tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios.

Cuando haya llegado a este su destino ya no vivirá una vida mortal, sino absoluta y ciertamente vital. Su cuerpo no será ya un cuerpo animal, que por sufrir corrupción es lastre del alma, sino un cuerpo espiritual, libre de toda necesidad, sumiso por completo a la voluntad. En su caminar según la fe por país extranjero tiene ya esta paz, y guiada por la fe vive la justicia cuando todas sus acciones para con Dios y el prójimo las ordena al logro de aquella paz, ya que la vida ciudadana es, por supuesto, una vida social.

[...]

LA EDAD MEDIA

INTRODUCCIÓN

Durante la Edad Media existe una estrecha vinculación entre la política y la religión, de modo que su estudio conlleva analizar el complejo juego de relaciones entre la Iglesia y los titulares del poder secular. Los conflictos sobre sus respectivas competencias y su jerarquía vertebran diez siglos y originan numerosos tratados que defienden una u otra posición, o intentan conciliar ambas.

La caída de Roma el 476 d.C. es el hito que señala el fin de la Edad Antigua y el inicio de la Media. Supone la definitiva disgregación del Imperio romano de Occidente —debilitado por sucesivas incursiones y una imparable decadencia— y abre paso a varios siglos dominados por diferentes pueblos germánicos: vándalos, ostrogodos, visigodos, francos, alanos, suevos, burgundios... Estos pueblos no intentan eliminar todo rastro de la civilización romana. Su población no es muy numerosa y llevan en contacto con los romanos demasiado tiempo. Por ello, su propia concepción de la vida, de la religión y del derecho se integra y diluye en la cultura romana. Imitan sus instituciones, incorporan su derecho y, progresivamente, se convierten al cristianismo. Únicamente sustituyen la anterior unidad política por una pluralidad de núcleos de poder independientes: el cambio es estrictamente político. Aun así, la idea del Imperio se mantiene viva, referida ahora al gobierno de Constantinopla, de modo que los dirigentes germánicos están atentos a la autoridad y dictámenes del Imperio oriental, al que acuden los mandatarios para que dirima sus controversias. Por otro lado, la Iglesia —a partir de la doctrina de los Padres de la Iglesia— justifica el ideal del Imperio, que ve como el mejor defensor posible del cristianismo. Por todo ello, la noción de Imperio permanece vigente y será revitalizada por Carlomagno.

II. SAN ISIDORO DE SEVILLA (570-636)

Su biografía nos ha llegado incompleta y con datos poco fiables. Nació en Cartagena o en Sevilla. Se educó en Sevilla, donde su hermano Leandro era obispo. Años después le sucedió en la sede episcopal e intervino activamente en la vida pública. Escribió las Etimologías y las Sentencias.

Isidoro de Sevilla es un nexo entre San Agustín y la Edad Media. Ha sido considerado el último Padre de la Iglesia (en sentido estricto) y el primer filósofo propiamente medieval. Su influencia durante toda la Edad Media fue enorme: él estructuró las disciplinas de estudio en las Siete Artes Liberales. Además, sus textos sobre el derecho, en particular su división del derecho en derecho natural

—el que existe previamente a toda convención, y no depende de ninguna actividad humana—, derecho de gentes —vinculado a las relaciones entre los pueblos—y derecho civil—o de cada ciudad—, se repiten de modo incontrovertido durante el Medievo.

San Isidoro es un hombre de su tiempo que contempla con orgullo cómo la doctrina cristiana se ha implantado entre los visigodos desde la conversión de Recaredo (589). Cuestiona la validez de un imperio como el romano: los Padres de la Iglesia habían exaltado la obra de Roma porque había unificado el mundo para preparar la venida de Jesús y había sido instrumento de la expansión del Evangelio. Pero en el siglo VII la situación es distinta. Una vez difundida la doctrina de Cristo, ¿ha de subsistir un Estado universal? Él concibe con claridad un sistema político de reinos independientes. Si el Imperio romano ha sido un instrumento de la providencia que se subordina a la expansión del cristianismo, su fin no equivale al fin de la universalidad: ésta permanece por la acción de la Iglesia.

La idea principal que apunta San Isidoro es que la organización política no surge de la naturaleza social del hombre, como postulaba Aristóteles, sino de la necesidad que tiene la Iglesia de un poder político que imponga la justicia divina. Los reyes existen para garantizar el cumplimiento de las enseñanzas de la Iglesia de modo que, si los hombres fueran realmente buenos, no serían necesarios. Toda organización política tiene como misión servir a la Iglesia para el cumplimiento de unos fines y su tarea sólo se desarrolla dentro de ella. Con esta afirmación, que se inscribe en lo que se ha denominado el agustinismo político, está sentando las bases para el control del poder eclesiástico sobre el temporal, aunque dista de imaginar la evolución posterior. Su tesis se materializará en la práctica: en el IV Concilio de Toledo, que Isidoro presidió, el rey visigodo Suintila se autodepuso públicamente por su mal regir, es decir, se «autodeslegitimó» por no cumplir rectamente con la tarea que Dios le había encomendado. Los obispos fueron testigos privilegiados de su renuncia, aunque sin intervenir activamente en la deposición.

III. CARLOMAGNO Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL IMPERIO

Carlomagno es el máximo representante de la dinastía carolingia, que reina en Francia desde mediados del siglo VIII. Ensancha las fronteras del reino franco con la incorporación de territorios sajones, lombardos y sarracenos, e impulsa un auge cultural —con la ayuda de Alcuino de York, el mayor erudito de la época— y una organización administrativa inexistentes desde la caída de Roma.

Desde los inicios de su reinado, Carlomagno mantiene una intensa relación con el papa: se ocupa de defenderlo de las pretensiones de otros pueblos y lo enriquece donándole territorios. Pronto es considerado el gran benefactor de la Iglesia.

El año 800, el papa León III lo corona emperador, en un gesto que, según textos de la época, sorprendió al propio Carlomagno. En realidad, todo parece indicar que ese presunto desconocimiento fue una excusa para acallar cual-

quier réplica del Imperio bizantino, que era reconocido como el sucesor del Imperio romano, aunque su trayectoria resultara cada vez más extraña a los reinos occidentales. Sin embargo, la coronación no supone que Carlomagno sea el sucesor inmediato del último emperador romano; con ella no consigue nuevos territorios ni un incremento de su poder, aunque sí una autoridad moral sobre los restantes reinos. Es nombrado emperador de toda la comunidad cristiana (a la que se pertenece gracias al bautismo), de la Iglesia cristiana universal. Ostenta la máxima dignidad de las potestades humanas, en tanto que el papa ostenta la máxima dignidad espiritual.

*La proclamación del monarca no alteró sus relaciones con la Iglesia: en ese momento, Carlomagno nombraba obispos, convocaba sínodos y regulaba aspectos de la disciplina religiosa. Él se denomina «*Dei gratia rex Francorum*» (añadiendo el* Dei gratia *a su designación) y se considera máximo defensor de la Iglesia. En suma, su actitud impulsa la confusión entre sociedad religiosa y sociedad política, entre organización eclesiástica y organización política imperial. La dualidad que se articula entre emperador y papa como máximos dirigentes de la comunidad cristiana constituirá la clave de las relaciones políticas medievales, pues los representantes de ambas dignidades no están necesariamente de acuerdo y disputarán quién, en última instancia, se adecua a las doctrinas de la Iglesia.*

Con la muerte de Carlomagno se derrumba el Imperio carolingio. Su hijo Ludovico Pío carece de su fuerza y demuestra el cambio de cariz en las relaciones con la Iglesia al confesarse públicamente pecador y admitir las reconvenciones de los obispos. Sus hijos se repartirán el Imperio y, aunque uno de ellos conserva el título de emperador y mantiene formalmente la sucesión del Imperio, su designación será sólo nominal: los territorios que corresponden a los otros no están bajo su jurisdicción real. Habrá que esperar a Otón I para una nueva reivindicación del Imperio.

IV. *LOS* ESPEJOS PARA PRÍNCIPES

Los Espejos para príncipes *son unos tratados didácticos que persiguen educar en la política y en la moral a los futuros gobernantes. Se trata de un género que tiene mucho éxito en la Edad Media, aunque ya tenía antecedentes mediatos en la antigüedad clásica e inmediatos en el príncipe cristiano de* La ciudad de Dios *de San Agustín. En la Alta Edad Media, destacan el* Liber de rectoribus christianus *de Sedelius Scotus (+860).* De institutione regia *de Jonás de Orleans y* De regis persona et regio ministerio *de Hincmar de Reims, probablemente el más famoso. En su obra, Hincmar (806-887), obispo de Reims, afirma explícitamente el papel de la Iglesia como guía y fundamento del poder secular. A él se debe la formulación explícita de la teoría de las dos espadas (llamada así por las dos espadas que llevaban los discípulos tras la Última Cena): sólo Cristo fue a la vez sacerdote y rey. Tras su muerte, cada dignidad recae en un sujeto diferente. La cuestión es dilucidar el régimen de la relación entre ambos. Él postula la superioridad de los sacerdotes pues son ellos quienes, en definitiva, coronan a los monarcas.*

A lo largo de los siglos se constata una evolución del género y de las recomendaciones al soberano, como vemos al leer el Policraticus *de Juan de Salis-*

bury—que desborda el género para devenir un manual de política medieval—o De regimini principum *de Edigio de Roma, escrito para la formación de Felipe el Hermoso. También debemos citar el* Liber de consideratione ad Eugenium *de San Bernardo de Claraval, singular breviario de conducta para pontífices y una de las mejores exposiciones de la teoría de las dos espadas.*

V. EL SACRO IMPERIO ROMANO GERMÁNICO

Tras el fracaso de los sucesores de Carlomagno, la dinastía de los Otón intenta resucitar la idea de Imperio en Occidente, teniendo más presente la construcción carolingia que el original romano. Otón I ayuda al papa Juan XII, conquista Italia y establece el Sacro Imperio Romano Germánico, recibiendo la corona del propio pontífice, quien le jura fidelidad. La expresión «Sacro Imperio» acentúa el carácter providencial del emperador, encargado de velar por la difusión de la fe y el mantenimiento de la justicia y la paz entre los pueblos. Junto a la corona imperial, Otón recibió el poder sobre los territorios pontificios (el Patrimonium Petri*) y el título de «Protector de la Iglesia». Además, se reservaba el derecho a nombrar el papa (el denominado* Privilegium Othonis*).*

Otón III lleva este empeño a sus últimas consecuencias. Él pretende un imperio que asuma la imagen del auténtico Imperio romano. Se instala en Roma y se proclama director de la cristiandad y del mismo papa, a quien relega a la oración. A su muerte, en 1002, desaparecerá definitivamente del ámbito laico el sueño de la universalidad. Los reyes germánicos conservarán la dignidad de emperador, pero los otros monarcas no estimarán deberles vasallaje. No obstante, el título de emperador conserva durante varios siglos una singular auctoritas *que se justifica mediante varios textos de derecho romano que presentaban al* princeps *romano como* dominus mundi.

Frente a las ambiciones de los emperadores, la Iglesia recoge el ideal de la universalidad para formular la teoría de una gran comunidad cristiana en la que ocupa el lugar preeminente.

VI. EL RÉGIMEN FEUDAL

Los siglos VIII *y* IX *se caracterizaron por las sangrientas invasiones de musulmanes, mongoles, normandos y eslavos. Los reyes no podían defender la totalidad de su territorio. de modo que las comarcas organizaron su resistencia con sus propios recursos, dirigidas por miembros de la nobleza local o por lugartenientes de los reyes. Cada zona alcanzó una paulatina autonomía y quedó sometida a su respectivo defensor, a quien el rey, tras reconocer tal condición, concedía su gobierno. De ese modo surgen los feudos, como unidades autárquicas de producción y de gobierno. Los monarcas pierden el poder efectivo y establecen relaciones feudales con esos nuevos detentadores de poder. Paralelamente, la concesión del territorio se complementa con la atribución de facultades jurisdiccionales que supone la sujeción del territorio a la justicia del señor, sustrayéndola de injerencias reales.*

El proceso también podía darse a la inversa: el hombre de pocos recursos se encomendaba al poderoso solicitando su protección a cambio de determinadas prestaciones. A su vez, éste podía establecer otra relación similar con otro sujeto, mediante otro contrato de vasallaje. Dicho pacto no implicaba que el primer sujeto se sometiera al poderoso del segundo contrato. Como solía señalarse, «el vasallo del vasallo no es vasallo del señor»: únicamente se da la relación feudal entre dos personas, el rey y el conde, el conde y el vasallo...

El vínculo feudal se creaba entre dos hombres libres a través de un acto ritual integrado por diferentes actos y ceremonias (homenaje, juramento de fidelidad, ósculo, investidura) y generaba obligaciones para ambas partes. La más fuerte concedía su protección a la más débil, que, convertida en su vasallo, se obligaba a guardarle fidelidad y a prestarle ayuda militar y material. Junto a esta relación, de índole personal, se daba un reparto de la tierra, cuya tenencia —es decir, las facultades de uso y disfrute— correspondía al más débil, en tanto que el señor gozaba de un superior dominio directo, que le era reconocido con el pago de cánones o la realización de prestaciones.

La Edad Media se caracteriza por esa organización feudal que implica un desmembramiento del poder político y la fijación de un régimen de estamentos. Toda Europa se articuló en un complejo engranaje de feudos en constante conflicto entre sí. Su evolución no es homogénea y difiere según épocas y lugares. Aunque el feudalismo alcanza su apogeo entre los siglos X y XIII, algunos rasgos ya se encontraban, por ejemplo, en la monarquía carolingia y otros se prolongarán hasta entrado el XVIII.

El fraccionamiento del poder político se oponía a las pretensiones de los monarcas, a menudo en litigio con señores que no reconocían su autoridad y eran más poderosos que ellos. Por ello los reyes apoyan el desarrollo de las ciudades, cuya organización socavaba las estructuras feudales. A ellas también se dirigieron los miembros de los estamentos inferiores, que pretendían sustraerse de una organización rígida que les imponía todo tipo de cargas y servicios y en la que sólo los nobles y los miembros de la Iglesia gozaban de un trato privilegiado.

VII. GREGORIO VII Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA IGLESIA

La Iglesia se arroga progresivamente la tutela de todos los territorios cristianos. Este propósito se ve reforzado por la adquisición de tierras que le proporcionan la dominación directa de parte de la península Itálica. Legitima su posesión la llamada «Donación de Constantino», liberalidad recogida en un celebrado documento falso, que señalaba que el emperador romano, al convertirse al catolicismo, se sometió al poder pontificio y le cedió varios territorios.

Gregorio VII (1073-1085) culmina las maniobras eclesiásticas para desvincularse de imposiciones señoriales. El movimiento cluniacense preludió la secesión, cuyo punto de partida es, probablemente, el tratado *Contra simoníacos* (1058) del cardenal Umberto, en que se proscribe la venta de cargos eclesiásticos o simonía, una práctica que beneficiaba las arcas de monarcas y señores.

Desde su elección, Gregorio VII intenta eliminar cualquier injerencia laica en la Iglesia. En primer lugar, condena la simonía. Luego, en 1075, promulga un decreto prohibiendo a todo poder secular, so pena de excomunión, otorgar obispados. El emperador de Alemania, Enrique IV, se opone. Era el inicio del conflicto.

En enero de 1076, Enrique IV celebra un Concilio en Worms con asistencia de numerosos obispos alemanes, declara al papa privado de la dignidad pontificia y lo depone. En febrero, Gregorio VII lo excomulga y posteriormente lo depone. Tal medida implicaba excluirlo de la comunidad de cristianos que tutelaba la Iglesia y, por tanto, eximía a sus súbditos, por su condición de cristianos, de seguir guardándole fidelidad. No podemos detallar la crónica del conflicto —uno de los más apasionantes de la Edad Media, con momentos tan relevantes como la humillación del emperador en Canosa—, pero sí constatar que, aunque Gregorio VII no llegó a ver el éxito de su reforma —muere en Salerno en el destierro—, ésta se convierte en una realidad y comporta no sólo la emancipación de la Iglesia de los poderes laicos, sino la clave para garantizar la fuerza de la Iglesia en Occidente y la preeminencia del papa respecto a sus obispos.

Gregorio VII obtiene sus argumentos de la Biblia. Puede excomulgar a Enrique IV porque es el vicario de Cristo, el sucesor de Pedro, y, si tiene potestad de atar y desatar en el cielo, ¿cómo no va a poder ocuparse de los asuntos terrestres? Desde el primer momento, él proclama la primacía de su poder, como se constata al leer la famosa carta al obispo de Metz (15 de marzo de 1081) y sus Dictatus papae, *dos textos en que expone su concepción del papado y los fundamentos de la teoría de la teocracia pontificia. Aunque todo poder tiene origen divino, sólo el papa lo recibe directamente de Dios, en tanto que los gobernantes lo reciben de manos del papa. Por eso la labor de los gobernantes debe ser desempeñada bajo control de quien les otorgó el poder: así como la Luna —escribe— recibe la luz del Sol, el emperador la recibe del pontífice. En suma, Dios ha entregado al papa el poder temporal y el espiritual; éste se reserva el segundo y delega el primero, pero puede recuperarlo si no se utiliza correctamente. Los reyes y los príncipes deben «temer desobedecer en lo más mínimo» los mandatos de la Iglesia.*

VIII. JUAN DE SALISBURY (1115/1120-1180)

Nació en Sarum, al sur de Inglaterra. Estudió en Chartres y en París. Obispo de Chartres en 1176. Fue secretario y amigo de Tomás Beckett, a quien dedica su obra fundamental, Policraticus, *el primer gran tratado de teoría política en la historia del pensamiento europeo y una de las obras más leídas en el Medievo. En ella encontramos los materiales para una filosofía del gobierno, la más completa antes del siglo XIII. Estaba con Beckett cuando asesinaron a éste en la catedral de Canterbury y fue desterrado por defenderlo frente a Enrique II.*

Por su vasta cultura, Juan de Salisbury ha sido considerado el Erasmo del siglo XII y, ciertamente, muchos de sus textos sorprenden en el contexto medieval. También escribió un resumen de la filosofía greco-romana a base de epigramas filosóficos y una Historia pontificalis.

De acuerdo con el criterio que vimos en San Isidoro, Juan de Salisbury concibe la política como un mal menor y necesario: si el hombre hubiera nacido sin pecado original y fuera bueno, los jefes temporales no serían precisos. Pero, como la realidad no es así, deben existir y obrar de acuerdo con la ley de Dios. Por tanto, el poder temporal debe someterse siempre al espiritual. Inspirándose en el Antiguo Testamento, defiende un sistema teocrático. Toda potestad deriva de Dios, quien la entrega a los sacerdotes, que, a su vez, conceden la temporal a los príncipes, reservándose únicamente la espiritual.

Para él, ni siquiera el rey puede sustraerse a la ley (de este modo da réplica a determinadas justificaciones basadas en el derecho romano). Si la viola, incurre en una pérdida moral de su derecho a ocupar el trono y el pueblo puede deponerle. A diferencia de la tradición anterior, él no ve al tirano como un castigo que Dios permite por los pecados de los hombres, sino como un enemigo público. No obstante, él no da una noción jurídica del tiranicidio, sino que lo presenta como una categoría general —un estado demoníaco—. Su máxima referencia en este tema es la obra de Cicerón *Los deberes*, por lo que ha sido acusado de soslayar ejemplos contemporáneos, en especial de evitar referencias a Enrique II, cuyas acciones no concordaban con las prescripciones del texto. Sin embargo, cuando Juan de Salisbury escribe su obra, el rey aún no había ordenado la muerte de Beckett y Salisbury no había sufrido el destierro. En el *Policraticus* define a Enrique II como el más grande de los reyes ingleses si sus hazañas concuerdan hasta el fin con sus comienzos. Nada hacía suponer, entonces, su ulterior trayectoria.

Para Juan de Salisbury, el tiranicidio constituye un acto de derecho privado, ejecutable por cualquier medio excepto el veneno. Pero Santo Tomás y los comentaristas posteriores refutarán esta tesis, considerándolo una acción de la comunidad.

IX. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274)

Desde el siglo XI surgen centros de estudio en monasterios y catedrales (escuelas monacales) y centros fundados por el clero secular (escuelas episcopales). Los dos tipos de escuelas desarrollan, desde el siglo XII, unidades más ambiciosas: las universidades, que constituyen una de las claves del desmoronamiento del régimen feudal. Posibilitan una época de extraordinarias construcciones filosóficas avaladas por el estudio de textos clásicos hasta entonces desconocidos —en especial, Aristóteles— y por un método riguroso de investigación y deducción. Ese movimiento intelectual, nacido en las *scholas*, se conoce como la Escolástica.

París fue la más famosa universidad medieval, seguida por Oxford y Bolonia. En ella enseñaron estudiosos de todos los países cristianos, unidos por la voluntad de saber y un idioma común: el latín. En ella impartirá sus lecciones uno de los mayores filósofos de todos los tiempos: Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás nace en el castillo de Rocaseca, cerca de Nápoles, en una familia noble. Tras vencer la férrea resistencia familiar, ingresó en la orden de los predicadores. En 1245 se trasladó a París, donde fue discípulo de San Alberto Magno. En su universidad explicó sus lecciones y tuvo como discípulos a Edigio

Romano y Pedro Dubois. También enseñó en varios lugares de Italia, participando activamente en la controversias doctrinales.

Su obra se compone de la Suma teológica, *su obra maestra, que recoge su visión de la justicia y el derecho. También escribió la* Suma contra los gentiles *(1258-1264), los* Comentarios a la Ética y a la Política de Aristóteles *y otros escritos, entre los que destaca* De régimen principum, *también denominado* De regno [La monarquía], *dedicado al rey de Chipre, obra que termina su discípulo Tolomeo de Luca.*

Santo Tomás estudia el saber aristotélico —preservado durante la primera Edad Media en estudios árabes y judíos— y lo integra en la visión del hombre y del cosmo de su tiempo. Ése es su logro fundamental: incorporar la razón a un mundo regido por la fe, y hacerlo sin estridencias, constituyendo una teoría racional y armoniosa que no conculque la revelación.

El hombre como ser social: el Estado

Para Santo Tomás, es natural que el hombre viva en sociedad. Su criterio enlaza con las tesis del Estagirita y se desvincula de las tesis pesimistas anteriores. Su inclinación natural le hace integrarse en diferentes comunidades: la familia, la aldea..., que el de Aquino considera comunidades imperfectas porque no satisfacen sus necesidades. Frente a ellas, la ciudad —diferente de la polis *griega— constituye una comunidad perfecta, dado que puede atender íntegramente las necesidades humanas. No obstante, y teniendo presente la realidad agitada de su época, él contempla el reino —que agrupa varias ciudades— como comunidad perfecta paradigmática, pues es la más adecuada en cuestiones defensivas.*

*El Estado debe velar por la paz —Santo Tomás recoge la idea de paz que vimos en San Agustín— y ha de procurar que los hombres tengan todo lo necesario para vivir. Pero no basta con el bienestar material, debe intentar que los hombres vivan conforme al bien. Como Aristóteles, SantoTomás cree que al Estado le corresponde un fin y que ese fin es el bien del Estado: ha de ser un bien común (*bonum commune*), que es distinto al de los individuos (privado) y prima sobre éstos. El Estado ha de tener un propósito ético: la verdadera felicidad no es humana, sino que consiste en la posesión de Dios en la eterna vida celeste. A ella hay que tender.*

La ley y la justicia

Santo Tomás define la ley como «una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad». Esta definición vale para cualquiera de las categorías de ley que él distingue: ley eterna, ley natural y ley humana. Por encima de ellas está la ley divina, identificada con la Revelación, sin interés en el campo político. La ley eterna es la fuente de la cual se derivan todas las demás, y que él contempla como la razón de la divina sabiduría; la segunda consiste en la participación del hombre, por su razón,

en la ley divina. Por ello, la ley natural participa de las notas que definen a aquélla: la inmutabilidad y la universalidad. El primer precepto que prescribe es que debe hacerse el bien y evitar el mal. Pero el de Aquino sabe de su posibilidad de adaptarse a circunstancias específicas. Por eso diferencia en la ley natural entre primeros principios, inmutables, y segundos principios, que se ajustan a las circustancias de espacio y tiempo. Por último, analiza la ley humana, que no añade nada a la ley natural, sino que la define y precisa a los innumerables casos particulares que surgen en las comunidades políticas. Si no es congruente con la ley natural y no atiende al bien común, estaremos ante una corrupción de la ley.

La visión de la justicia de Santo Tomás integra las tesis de Aristóteles y los juristas romanos. Se trata de un concepto que se predica en el seno de la sociedad: exige una pluralidad de hombres, a los que coordina en vistas al bien común. Él recoge la distinción aristotélica entre justicia conmutativa y distributiva, que le permite explicar las diferencias entre los hombres.

El poder. Las formas de gobierno

*El poder político pertenece por derecho natural a la comunidad y deriva, en última instancia, de Dios. Puesto que la comunidad, como multitud, es incapaz de ejercer por sí misma algún acto de poder político propiamente dicho, ha de conferir el poder a determinados sujetos. Por ello, realiza un acto de traslación del poder (*translatio imperii*), que no equivale a una enajenación total no irrevocable. Se trata de un mandato, de una* concessio.

Las formas del Estado son los diferentes modos en que actúa y se manifiesta el poder. Santo Tomás las ordena a partir de la coordinación de dos criterios: por un lado, atienden al número de sujetos que ostentan el poder y al criterio que preside su designación —la igualdad o determinadas cualidades—; por otro, examina si el poder que se ejercita tiende o no al bien común. Por tanto, diferencia tres formas buenas u orientadas al bien común: la monarquía, que es el gobierno de una persona especial; la aristocracia, que supone el mandato de varios notables, y la democracia o política, que equivale a gobierno del pueblo. Como formas corruptas, enumera la tiranía, si impera un único sujeto; la oligarquía, cuando mandan varios, y la demagogia, cuando es el pueblo quien ejerce dolosamente el poder. Debemos señalar que su terminología varía en diferentes textos, en especial respecto a la forma de gobierno del pueblo: a veces yuxtapone política como forma justa con democracia como forma corrupta, y otras vincula el término «política» al régimen popular en general, que luego subdivide en democracia como forma recta y en tiranía como corrupta. Paralelamente, la tiranía a veces se confronta únicamente con la monarquía y otras se refiere a todos los regímenes corruptos.

Para él, la mejor forma es la monarquía, que puede ser electiva o sucesoria (él prefiere la sucesoria). Pero también señala las ventajas de la aristocracia, dado que supone el gobierno de los más notables, y las de la democracia, que implica una mayor libertad e igualdad de los ciudadanos y, simultáneamente, mayor distribución de las responsabilidades. La peor de las corruptas es la tira-

nía y la menos mala, la democracia corrupta: aunque esta forma tampoco tiende al bien común, al menos atiende al bienestar de un mayor número de personas y no sólo a la conveniencia de una.

Santo Tomás considera que la mejor es la monarquía porque deriva hacia la corrupción con menor facilidad que la democracia. Aun así, recomienda organizarla de manera que impida que el soberano pueda llegar a convertirse en un tirano. De hecho, en la Suma teológica *defiende, como régimen de gobierno óptimo, una forma mixta que integre elementos de las tres anteriores.*

El tiranicidio

Frente a los postulados de Juan de Salisbury, que veía el tiranicidio como una acción de carácter privado, Santo Tomás sólo legitima a la comunidad para deponer a los gobernantes injustos. Niega cualquier acción personal porque considera peligroso para la propia comunidad que alguien, por iniciativa propia, se arrogue el derecho de atentar contra sus gobernantes.

Él diferencia entre el tirano que lo es por defecto de título, es decir, por haber alcanzado injustamente el poder —por las armas o el engaño—, y el tirano que lo es por mal ejercicio de su potestad. Considera lícito desobedecer al primero y recomienda sufrir al segundo. Sin embargo, tambien distigue si la orden injusta es contraria al derecho vigente o contraria a la ley natural. En el primer supuesto, se puede obedecer o no. En el segundo, la desobediencia es moralmente necesaria, excepto si así se acarrean males mayores. De hecho, toda su formulación se halla presidida por la prudencia. Frente al sometimiento siempre queda la plegaria y el propósito de enmienda porque Dios tolera a los tiranos para castigar a los hombres por sus pecados.

Las relaciones entre poder temporal y poder espiritual

Santo Tomás ve en Dios el origen común de los dos poderes, sin afirmar la derivación del poder temporal respecto al espiritual. Considera que cada uno tiene su fin propio y por ello son independientes. Sólo en virtud de la superioridad del fin sobrenatural a que se encamina la Iglesia con respecto a los fines terrenos que incumben al Estado, existe una subordinación de éste a aquélla, pero limitada a las cuestiones que se refieren a la salvación del alma. Resulta claro que Santo Tomás no defiende la potestad directa del pontífice, pero ¿defiende la teoría de la potestad indirecta que desarrollarán los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII? Parece que en sus textos, a veces oscuros, pueden hallarse indicios a favor de la indirecta.

X. EXPLENDOR Y DECADENCIA DEL PODER PAPAL

La vía que había abierto Gregorio VII fue desarrollada por los papas posteriores. Contaban con el soporte del Decreto de Graciano (hacia 1140), obra deci-

siva para el derecho canónico que recopilaba e integraba los dispersos y a menudo contradictorios textos anteriores, dotando a la Iglesia de ordenamiento propio.

Eugenio III, Inocencio III, Inocencio IV y Bonifacio VIII muestran en sus escritos el triunfo de las tesis de Gregorio VII. Así, Inocencio III (1198-1216) afirma que el papa ha de juzgar la aptitud del emperador elegido, así como examinar el procedimiento electoral si es controvertido. Considera que la Iglesia tiene el derecho de inspeccionar los procesos judiciales civiles y, en general, de intervenir en las decisiones que, a su juicio, se deban revisar. Paralelamente, los canonistas alegan que el emperador recibe la investidura del papa y que la relación que se establece entre ellos es, sencillamente, de vasallaje. En suma, corresponde al papa la dirección política de la humanidad.

Esta situación no se mantiene mucho tiempo. Debemos acudir al conflicto entre el rey francés Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII entre 1296 y 1303. Su controversia, en abstracto, no difiere de muchas anteriores. Nace de la pretensión del monarca de obtener las rentas de los beneficios eclesiásticos vacantes, de un litigio sobre impuestos y, como detonante, de la decisión del rey de juzgar a un obispo. Bonifacio VIII no acepta esas medidas y promulga varias bulas, entre las que destaca la famosa Unam Sanctam *(1302), en que retoma la teoría de las dos espadas. Bonifacio VIII afirma que la sujeción de toda criatura humana al pontífice es imprescindible para alcanzar la salvación. Pero, si en abstracto —repetimos— el conflicto no es nuevo, sí que presenta una importante singularidad: en esta ocasión, el adversario del papa ya no es el emperador, sino un rey que goza del apoyo absoluto de su pueblo, al que Felipe informa parcial, tendenciosa e inteligentemente de las maniobras del papa. Él es la máxima autoridad en sus dominios, es emperador en su reino y no puede admitir injerencias. Felipe el Hermoso fundamenta su poder en textos de derecho romano que juristas profesionales a su servicio interpretan en detrimento de la Iglesia y de los señores feudales, afirmando la preeminencia de la corona.*

Así, en defensa del rey aparecen numerosos escritos teóricos que perfilan los caracteres de la monarquía[1] *y de los futuros Estados europeos y que, paralelamente, cuestionan a los pontífices demostrando que han actuado no sólo como vicarios de Cristo, sino también como señores feudales, empeñados en engrandecer sus dominios y salvaguardar sus rentas.*

El conflicto entre el rey francés y el papa marca el fin de una larga etapa de la historia del papado. Dos siglos después del conflicto entre Enrique IV y Gregorio VII, los hechos se desarrollan de forma distinta: cuando se esperaba la inminente excomunión de Felipe, tropas afines a éste arrestan al papa en la ciudad de Anagni y le conminan a desplazarse a Lyon, donde se celebraría un concilio. Aunque el papa es liberado por la población, las consecuencias serán enormes. Bonifacio muere al mes siguiente y sus sucesores Benedicto XI y Clemente V son mucho más sensibles a las pretensiones francesas: Clemente V promulga la bula Meruit *aboliendo para Francia la bula* Unam Sanctam, *y el papado instala su sede en la ciudad de Aviñón. Como se ha afirmado, «Anagni destruye a Canosa».*

---

[1] Cabe destacar la figura de Juan de París († 1306) y su *De potestate regia et papale*. Él se pronuncia a favor de Estados independientes y en contra de una monarquía universal y apoya diversas actuaciones de Felipe el Hermoso.

La clave del fracaso hay que buscarla en la profunda mutación que ha experimentado Occidente. En el siglo XIV ya no tienen cabida el papado y el Imperio tal y como habían sido perfilados. El Imperio ha perdido su pretendida fuerza y se ha convertido en un mero título electivo, sin efectivo poder real. El papado acusa fuertes convulsiones internas—desde el impulso de las Iglesias nacionales, que defienden intereses encontrados, a la postura de las diferentes órdenes— y resulta debilitado por la época en Aviñón y por el Cisma de Occidente.

XI. MARSILIO DE PADUA Y GUILLERMO DE OCKHAM

Un nuevo litigio nos presenta a los dos últimos grandes teóricos políticos medievales: Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. El conflicto surge con motivo de la elección de un nuevo emperador, tras la muerte de Enrique VII en 1314. Los candidatos eran Federico de Austria y Luis de Baviera, apoyados por varios electores. El papa Juan XXII, desde Aviñón, intenta intervenir en la elección, pero su autoridad es contestada por el elegido, Luis de Baviera, quien se proclama emperador en Roma, e incluso promueve la elección de un nuevo papa, por considerar a Juan XXII hereje.

Marsilio de Padua (1275/1280-1342/1343)

Es uno de los escritores políticos más importantes del Medievo. No se conocen demasiados datos de su vida. Estudió en su ciudad natal y fue rector de la Universidad de París desde septiembre de 1312 a mayo de 1313. Unas cartas de la época acreditan que entonces gozaba del favor de la Santa Sede. Pero dos años después ya es cuestionado, y la aparición de su obra Defensor Pacis[2] *motiva su excomunión y le obliga a ponerse bajo la protección de Luis de Baviera. Acompañó a Luis a Roma, donde éste fue coronado emperador por el pueblo, de modo acorde con las teorías que Marsilio había desarrollado en su libro. También redacta el* Defensor minor *y un* Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialis, *en que afirma la potestad secular en esa materia, aunque ese texto tiene su origen inmediato en el propósito de posibilitar el matrimonio de un hijo de Luis con la duquesa del Tirol, que ya estaba casada. El* Defensor Pacis *se divide en dos partes. En la primera, teniendo presente a Aristóteles, Marsilio estudia la sociedad civil, y en la segunda analiza la eclesiástica.*

Marsilio afirma que el poder procede directamente del pueblo, es decir, de una comunidad libre. Éste, en su universalidad o en la parte más preeminente—la valentior pars—, *tiene la facultad de dictar leyes. El término «*valentior pars*» es ambiguo y ha sido objeto de varias interpretaciones. Se discute si se refiere a la mayoría o, por el contrario, a los mejores, lo que supondría un respaldo a los principales de cada sociedad.*

[2] Durante mucho tiempo se ha considerado que esta obra fue escrita en colaboración con Juan de Janduno, máximo exponente de los averroístas en París, e incluso se afirmó que era éste el redactor. Sin embargo, en la actualidad parece demostrada la autoría de Marsilio, sin que ello minimice la influencia de Juan de Janduno, con quien Marsilio huyó a la corte de Luis de Baviera.

Para Marsilio, una ley otorgada por la comunidad, con audiencia y consenso de sus miembros, tiende más a la utilidad común y se observará con mayor rigor y agrado pues los ciudadanos saben que se la han dado a sí mismos. El pueblo designa a sus mandatarios y, si éstos se convierten en tiránicos, puede deponerlos.

En la segunda parte, Marsilio indaga en la estructura de la Iglesia, con el propósito de rebatir las tesis de la teocracia pontificia. En primer lugar critica de modo indiscriminado a todo el clero por creer y defender que la Iglesia puede ejercer algún tipo de jurisdicción coactiva sobre «cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar», excepto si ese poder jurisdiccional le ha sido otorgado por un legislador civil. A continuación rechaza la exención de impuestos pretendida por la Iglesia recordando que, según el Evangelio, hay que dar al César lo que es del César. También considera contrario al mensaje de Cristo excluir a la Iglesia de la jurisdicción de los tribunales civiles. La jerarquía eclesiástica y, en concreto, la pretendida potestas suprema del papa se integran en un sistema organizativo ideado por el hombre. La Iglesia sólo puede ser entendida como una congregación de fieles y no debe corresponder al papa su gobierno, sino a un concilio general, que debe decidir las cuestiones tocantes a los ritos y a las Escrituras. De hecho, el concilio que Marsilio imagina enlaza directamente con la valentior pars de la sociedad política. En suma, él defiende la sujeción de la Iglesia al poder secular y pretende desde esta nueva óptica armonizar—como tantas construcciones anteriores—los dos órdenes y señalar sus respectivos ámbitos. Con estas teorías, Marsilio proporciona el soporte ideológico que precisaban las ciudades italianas de su tiempo. Defiende su independencia de iure de toda pretensión pontificia y las tiene presentes en su formulación del papel de la comunidad. Sus teorías culminan el proceso de secularización de la Baja Edad Media.

Guillermo de Ockham (1295-1349/1350)

Nace en Ockham, al sur de Londres. Ingresó muy joven en la orden franciscana. Estudió en Oxford. Defendió en Aviñón la pobreza de las órdenes menores, frente al criterio opuesto del papa Juan XXII. Su posición le obligó a refugiarse en la corte de Luis de Baviera en 1323. Esta huida —con varios compañeros y llevándose el sello de la orden— y su ulterior excomunión suponen un cambio en sus temas de estudio. Posterga la teología y la filosofía para concentrarse en una crítica al papado y en el análisis de los poderes civil y pontificio. Entre su obra política destacan, entre otros escritos, Compendium errorum Papae Iohannis (1338), Octo quaestiones de potestate papae (1342), Breviloquium de principatu tyrannico (1341, descubierto en 1928) y, la más importante De imperatorum et pontificium potestate (1347), inacabada. También redactó un opúsculo (Consultatio de causa matrimoniale, 1341-1342) defendiendo la injerencia civil en cuestiones matrimoniales—se trata del mismo supuesto que estudiara Marsilio—. En 1347 devuelve el sello de la orden al capítulo franciscano y, según parece, solicita la revisión de su situación. Pero carecemos de ulteriores datos que permitan conocer el desarrollo de su caso. Muere en Múnich y es enterrado en un convento franciscano.

Ockham sostiene que tanto el poder civil como el del papa proceden de Dios. Cada poder tiene un ámbito propio. El poder secular se ocupa de los bienes temporales en tanto que papa es Sumo Pontífice en cuestiones espirituales. La limitación de su poder a lo espiritual, sin que esté legitimado para interferir en otras materias, supone que la Iglesia no precisa poseer bienes temporales (lo que enlaza con la debatida cuestión de la pobreza de Cristo). La fijación de sus respectivos campos no supone la exclusión de toda colaboración entre ambos poderes. Por el contrario, pueden cooperar dado que ambos persiguen el bien común.

Ockham establece un paralelismo entre ambos poderes. El emperador es elegido por los electores, que son los representantes del pueblo. Como otros pensadores medievales, Ockham considera que el pueblo ostenta la potestad y la transfiere al emperador. Aunque el franciscano atribuye al emperador mucho poder, lo hace para contrarrestar la posición pontificia, y lo ve como algo anómalo. Por otro lado, él presenta una visión peculiar del Imperio difícilmente conciliable con la realidad de su tiempo, que se vincula con el primitivo Imperio romano —el existente cuando nació Cristo—, soslayando las posteriores interpretaciones y la progresiva identificación con posiciones germánicas.

Pero el punto central de sus reflexiones es el siguiente: El papa es elegido por los hombres y, puesto que es un hombre, es posible que se equivoque o desvíe. En caso de que el papa obre erróneamente, el cristiano está obligado a rebelarse contra él, e incluso a deponerlo. Ello no significa que se rebele contra la institución del papado, sino contra un sujeto concreto. Como vemos, Ockham está formulando una teoría de resistencia al poder papal, teoría que nace —en gran medida— del convencimiento de su propia ortodoxia. Es el papa el hereje, es el papa quien se ha convertido en un tirano: por ello debe descalificarlo.

Para prevenir posibles errores o herejías, hay que limitar el omnímodo poder papal y Ockham cree posible contrarrestarlo por medio de un concilio general que represente ampliamente a la comunidad de fieles y en el que participen, junto a religiosos de todos los órdenes, laicos e, incluso, mujeres.

En realidad, la ambición de Guillermo de Ockham es reformar la Iglesia, desvinculándola de la excesiva «temporalidad» que ha ido adquiriendo. Muchos de sus postulados son un anticipo del pensamiento de la Reforma.

En la práctica, y como una nueva muestra de las profundas transformaciones que se producen en la Baja Edad Media, en 1356 desaparece la interrelación entre Iglesia e Imperio al promulgar Carlos IV de Luxemburgo la Bula de Oro, decreto que fija los estatutos de la elección del emperador, reduciéndolo al ámbito puramente germánico, a la vez que suprime la coronación en Roma y toda injerencia papal.

XII. EL RESURGIMIENTO DE LAS CIUDADES: LA CONSTRUCCIÓN DE BÁRTOLO DE SASSOFERRATO

Desde el siglo XI la expansión del comercio conlleva el desarrollo de pequeños núcleos de población —que a menudo se correspondían con antiguas urbes

romanas— enclavados en las rutas terrestres o marítimas o donde se celebran mercados. Así surgen las ciudades, que pronto atraerán a los campesinos huidos del régimen señorial y deseosos de empezar una nueva vida. Como decía un proverbio medieval, «el aire de la ciudad hace libre al hombre». La ciudad genera un nuevo grupo social que ya no participa en los caracteres feudales: los burgueses, quienes se sienten orgullosos de su condición de ciudadanos y tienen un fuerte sentimiento de comunidad.

Las ciudades desarrollan la industria artesanal y facilitan el tráfico de productos básicos, así como de objetos suntuarios que contribuyen a cambiar los hábitos de vida y a reubicar la omnipresente religiosidad. Devienen importantes focos de prosperidad económica que desplazan la identificación entre riqueza y tierra para tomar en consideración el oro y otros valores preciados, lo que lleva al perfeccionamiento de los instrumentos mercantiles y de crédito.

Los señores feudales otorgan fueros y privilegios a las ciudades a cambio de pagos en efectivo que les permiten mantener sus ejércitos. En especial, gozan de la tutela de los monarcas, quienes comprueban que las ciudades constituyen un buen aliado frente a los señores feudales, porque defienden un concepto de libertad antagónico a las estructuras existentes.

Inicialmente el papel político de las ciudades es escaso, aunque articulan un sistema de gobierno en que existe una mayor participación de los ciudadanos y en el que se tiene a gala la defensa de las libertades.

Las prósperas ciudades italianas son especialmente codiciadas. Sucesivos emperadores germánicos las reivindican como parte de los territorios del Imperio y las pretende el papa. No obstante, supieron organizarse y doblegar las ambiciones extranjeras: la Liga Lombarda, integrada por las comunidades urbanas del valle del Po, derrotó a Federico Barbarroja en Legnano (1176).

Bártolo de Sassoferrato (1314-1357), uno de los juristas más importantes de todos los tiempos, fundamenta —a partir de textos de derecho romano— el Estatuto jurídico de las ciudades, dotándolas de argumentos que garantizan la libertad de las comunas lombarda y toscana frente a las pretensiones del Imperio. Para ello, analiza la relación entre el denominado derecho común (integrado por los derechos romano, canónico y feudal) y el derecho particular de cada municipio. Es evidente que existe un imperio, con un ius, *y el emperador es el* dominus mundi. *Hasta aquí Bártolo parece fundamentar la legitimidad de las pretensiones del emperador, quien no en vano le nombró conde. Pero el jurista añade que las ciudades dictan normas que afectan directamente a sus habitantes en cuanto que tales ciudadanos y esa facultad jurisdiccional no se deriva, como habían afirmado los juristas anteriores, de un permiso del emperador. En ese ámbito, la comunidad es príncipe de sí misma (*sibi princeps*): es autónoma porque no reconoce a un superior. En suma, todo pueblo que se autorregula a sí mismo tiene una* iurisdictio, *y si bien es cierto que el Imperio mantiene su soberanía universal, que le posibilita dictar directamente leyes en relación con los intereses comunes a todos los miembros del Imperio, esa facultad no empece que los monarcas y los municipios dicten normas para sus súbditos en atención a los exclusivos intereses de su territorio. En ese ámbito no conocen superior: son libres y tienen* imperium. *Aquí están los posos de la teoría de la soberanía. Como señala Truyol y Serra, «el "reino que no conoce superior" es la prefigu-*

ración del Estado moderno, y Bártolo [...] un primer teórico de la soberanía en sentido estricto»[3].

SAN ISIDORO DE SEVILLA

*ETIMOLOGÍAS**

[...]

LIBRO V

De las leyes y de los tiempos

[...]

CAPÍTULO II

De las leyes divinas y humanas

1. Todas las leyes o son *divinas* o *humanas*. Las divinas se fundan en la misma naturaleza, y las humanas en las costumbres de los hombres; de ahí que, entre estas últimas, haya discrepancia, porque diversas son las costumbres y gustos de los pueblos.
2. *Fas* (lo justo) es ley divina; *ius* (el derecho) es ley humana. Pasar por terreno ajeno es *fas* (justo), no es *ius* (derecho).

[...]

CAPÍTULO IV

Qué es derecho natural

1. El derecho puede ser *natural, civil* o de *gentes*. Derecho *natural* es el común a todos los pueblos y existe en todas partes, no por ley o constitución, sino por instinto de la naturaleza; como la unión del hombre y la mujer, recepción y educación de los hijos, la misma libertad para ellos, común posesión de todas las cosas y derecho a adquirir todo lo que en el cielo, en la tierra y en el mar existe.
2. Además es de derecho natural la restitución de lo prestado o de cosas depositadas, rechazar la violencia por la violencia; pues estas cosas y otras semejantes nunca son injustas, sino naturales y de equidad.

---

[3] De la obra de Bártolo también debemos destacar el *Tratado sobre la tiranía* y el *Tratado sobre el gobierno de la ciudad*, en que critica que la monarquía sea necesariamente la mejor forma de gobierno, y considera que el gobierno del pueblo es el régimen más adecuado para las pequeñas ciudades.

* S. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, versión castellana e introds. particulares de Luis Cortés y Góngora, introd. general de Santiago Montero Díaz, Ed. Católica, Madrid, 1951.

CAPÍTULO V

Qué es derecho civil

1. *Derecho civil* es el que cada pueblo o ciudad ha decretado para sí propio, fundado en causa divina o humana.

CAPÍTULO VI

Qué es derecho de gentes

1. *Derecho de gentes* es ocupación de lugares, la edificación, fortificaciones, guerras, hacer prisioneros, las servidumbres, restitución, alianzas de paz, treguas, inviolabilidad de los embajadores, prohibición de casarse con extranjeros. Se llama *ius gentium,* derecho de gentes, porque está en vigor en todos los pueblos.

[...]

CAPÍTULO XXI

Cómo debe ser la ley

1. La ley debe ser *honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza y a las costumbres patrias, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara, no sea que induzca a error por su obscuridad, y dada, no para el bien privado, sino para utilidad común de los ciudadanos.*

[...]

LIBRO IX

De las lenguas, gentes, reinos, milicias, ciudadanos, afinidades

[...]

CAPÍTULO III

De los nombres de los reinos y de la milicia

1. La palabra reino viene de rey, pues como rey viene de regir, el reino viene de rey.

2. Todas las naciones en sus tiempos tuvieron su reino, como los asirios, medos, persas, egipcios, griegos, mudándolos el tiempo de tal manera, que a veces unos eran substituidos por otros. Entre todos los reinos de la tierra se conocen principalmente dos como más gloriosos: el de los asirios, primero, y después el de los romanos, distintos y ordenados entre sí con relación al tiempo y lugar.

3. Pues el de los asirios fue anterior y el de los romanos posterior; el primero estuvo en el Oriente, el segundo en el Occidente, y en las postrimerías de aquél tuvo sus comienzos éste. Los demás reinos y los demás reyes se pueden considerar como satélites de éstos.

4. La palabra rey viene de regir (*reges a regendo*); pues como *sacerdote* viene de *santificar*, así rey viene de regir, y no rige el que no corrige. Los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando; de aquí aquel proverbio entre los antiguos: *Rex eris, si recto facias; si non facias non eris.* (Serás rey si obras rectamente; si no obras así no lo serás.)

5. Dos son las principales *virtudes reales:* la *justicia* y la *piedad*, y más se alaba en los reyes la piedad que la justicia, que de por sí es severa.

[...]

19. *Tiranos* en griego significa lo mismo que en latín *reges*, reyes, pues entre los antiguos no había distinción entre rey y tirano, como dice Virgilio (*Eneida*, 7, 266);

Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni.

(Tendré parte de la paz por haber tocado la diestra del tirano.) Pues los reyes duros se llamaban tiranos, de *tiro*, que significa fuerte; de ellos dice el Señor (Prov. 8, 15): *Per me reges regnani et tyranni per me tenemt terram.* (Por mí reinan los reyes, y los tiranos por mí ocupan la tierra.)

20. Pero después se le dio el nombre de tirano a los malos e ímprobos reyes, que se dejaban llevar de sus deseos y ejercían un dominio cruel sobre los pueblos.

[...]

LIBRO XV

De los edificios y de los campos

[...]

CAPÍTULO II

De los edificios públicos

1. *Civitas* es una multitud de hombres unidos por vínculos de sociedad, y se llama ciudad, *civitas, a civibus* (ciudadanos), esto es, de los moradores de la urbe, porque contiene y condensa la vida de muchos. Con la palabra *urbs* se designan los muros; la palabra *civitas* señala a los habitantes.

2. Tres son las sociedades: de familias, de pueblos y de gentes.

[...]

JONÁS DE ORLEANS

*DE INSTITUTIONE REGIA**

[...]

7. Ninguno de los reyes debe creer que el reino que administra le ha sido dado por sus progenitores, sino que debe creer sincera y humildemente

* J. de Orleans, *De institutione regia*, en Aquilino Iglesia Ferreirós, *La creación del Derecho. Una historia del Derecho español. Antología de textos*, Signo, Barcelona, 1991.

que le ha sido dado por Dios [...]. Por cuya razón, si alguien impera temporalmente a los restantes mortales, no crea que el reino le ha sido confiado por los hombres, sino por Dios. Así pues, muchos reinan por encargo divino, muchos también por permiso de Dios. Quienes reinan pía, y justa y misericordiosamente, sin duda reinan por Dios; quienes al contrario no por encargo de él, reinan tan sólo por su permiso. De tales dice el señor por el profeta: «Te daré —dice— rey en mi furor.» Y Job: «Quien hace reinar al hombre hipócrita a causa de los pecados del pueblo.» Como expone por lo tanto Isidoro: «Dios iracundo, los pueblos eligen tal rector, cual merecen por su pecado.» Consta, por consiguiente, porque el reino terreno se confiere no por la astucia, no por el voto, no por el brazo de la fortaleza humana, sino por la virtud, más bien por el oculto juicio de la dispensación divina, y por lo tanto se confía a cualquiera por esto, de tal manera que procure disponer y gobernarlo según la voluntad de aquél, hasta el punto que sea capaz de reinar felizmente por siempre con éste, de quien lo recibió, porque nada beneficia a alguien mandar en el reino terreno, si, lo que no sea, acaeciera que sea hecho prófugo del eterno.

[...]

SAN BERNARDO DE CLARAVAL

*SOBRE LA CONSIDERACIÓN**

LIBRO IV

CAPÍTULO IV

A quiénes debe elegir el Pontífice para asistentes y coadjutores suyos. Se trata también de las virtudes del Prelado

[...]

12. Así, no a los que lo desean, no a los que corren, sino a los que se detienen, a los que rehúsan, deberéis promover a los cargos; aun también hacedlos fuerza y compeledlos a entrar. En aquéllos, según pienso, descansará vuestro espíritu que no sean duros ni arrogantes, sino vergonzosos y timoratos; en aquellos que, fuera de Dios, nada teman y, si no es de Dios, nada esperen; que defiendan varonilmente a los afligidos y juzguen según equidad a favor de los mansos de la tierra; que sean en sus costumbres compuestos, en la santidad probados, en la obediencia prontos, para la paciencia mansos, sumisos para la enseñanza, rígidos en la censura, católicos en la fe, fieles a su ministerio, concordes para la paz,

* S. Bernardo de Claraval, *Sobre la consideración*, en *Obras completas*, vol. II, versión española de Gregorio Díez Ramos, Ed. Católica, Madrid, 1955.

conformes para la unión. En aquellos que sean en el juicio rectos, en el consejo próvidos, en mandar discretos, en disponer industriosos, en obrar valerosos, en hablar modestos, en la adversidad seguros, en la prosperidad devotos, en el celo sobrios, en la misericordia no remisos, en el ocio no ociosos, en el hospedaje no disolutos, en el convite no derramados, no congojosos en el cuidado de las cosas de su casa, no codiciosos de la ajena, no pródigos de la propia, en todas partes y en todas las cosas circunspectos. En aquellos que hacen el oficio de legado por Cristo todas las veces que hubiere necesidad ni siendo mandados lo rehúsen, ni no siendo mandados lo codicien; que lo que por vergüenza excusen, por obstinación no lo nieguen; que, siendo enviados de vos, no vayan tras el oro, sino que sigan a Cristo; que no reputen la legacía ganancia ni deseen los dones, sino el fruto; que para los reyes representen la persona de Juan, para los egipcios la de Moisés, para los lujuriosos la de Finees, para los idólatras la de Elías, para los avaros la de Eliseo, la de Pedro para los que mienten, la de Pablo para los que blasfeman, la de Cristo para los que negocian. En aquellos que al vulgo no le desprecien, sino que le enseñen; a los ricos no les adulen, sino que les aterren; a los pobres no les graven, sino que les fomenten; a las amenazas de los príncipes no se espanten, sino que las desprecien; que ni entren con turbulencia ni salgan con ira; que a las iglesias no las despojen, sino que las enmienden; que no agoten las bolsas, sino que recreen los corazones y corrijan los crímenes; que miren por su fama y no envidien la ajena. [...]

GREGORIO VII

*DICTATUS PAPAE**

DICTADOS DEL PAPA

1. Que la Iglesia romana ha sido fundada solamente por el Señor.
2. Que sólo el Romano Pontífice debe ser llamado universal.
3. Que sólo él puede deponer o absolver a los obispos.
4. Que su legado preside a todos los obispos en concilio y puede dar sentencia contra ellos, aun cuando sea de grado inferior.
5. Que el papa puede deponer a los ausentes.
6. Que no debemos permanecer en la misma casa con los que han sido excomulgados por él.
7. Que sólo él puede, según las circunstancias, establecer nuevas leyes, reunir nuevos pueblos o parroquias (*novas plebes*), hacer de una colegiata una abadía o viceversa, dividir un obispado rico y juntar obispados pobres.
8. Que sólo él puede usar de insignias imperiales.
9. Que el papa es el único cuyos pies besan todos los príncipes.

---

* Gregorio VII, *Dictatus Papae*, en Ricardo García Villoslada y Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia católica*, vol. 2, Ed. Católica, Madrid, 1963.

10. Que su nombre es el único que se recita en las iglesias.
11. Que su nombre (de papa) es único en el mundo.
12. Que tiene facultad para deponer a los emperadores.
13. Que tiene facultad para trasladar a los obispos cuando la necesidad lo reclama.
14. Que puede ordenar a un clérigo de cualquier iglesia.
15. Que el ordenado por él puede gobernar otra iglesia, mas no tomar las armas; y que no debe recibir de otro obispo un grado superior.
16. Que ningún sínodo, sin su mandato, puede llamarse general.
17. Que ningún capítulo ni libro canónico sea recibido sin su autoridad.
18. Que nadie debe reprobar la sentencia del papa, y que sólo él puede reprobar las de todos.
19. Que por nadie puede ser juzgado.
20. Que nadie ose condenar a quien apeló a la Sede Apostólica.
21. Que las causas mayores de cualquier iglesia deben remitirse a la Sede Apostólica.
22. Que la Iglesia romana no erró nunca, ni errará en lo por venir, según consta por la Escritura.
23. Que el Romano Pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, se hace indudablemente santo, como lo testifica San Ennodio, obispo de Pavía, de acuerdo en esto con muchos Santos Padres, según consta en los decretos del papa San Símaco.
24. Que por orden suya y con su licencia es lícito a los (clérigos) inferiores acusar (a sus superiores).
25. Que tiene poder para deponer y absolver a los obispos, sin reunir asamblea sinodal.
26. Que no es tenido por católico quien no siente con la Iglesia romana.
27. Que puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad prestado a los inicuos.

[...]

JUAN DE SALISBURY

*POLICRATICUS**

[...]

LIBRO IV

[...]

---

* J. de Salisbury, *Policraticus*, ed. preparada por Miguel Ángel Ladero, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

CAPÍTULO 1

De la diferencia entre el tirano y el príncipe y en qué consiste ser príncipe

La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor.

Por beneficio de la ley reivindica para sí el primer lugar en el desempeño de los cargos públicos y en la sujeción a sus cargas, y se antepone a todos, porque mientras cada uno tiene su deber particular, sobre el príncipe recaen los deberes generales. Por ello se acumula merecidamente en él el poder de todos sus súbditos, para que así tenga capacidad suficiente para buscar y procurar el bien particular y común y se establezca de la mejor forma la disposición de toda la comunidad política humana, en la que unos son miembros de otros. En lo cual seguimos a la Naturaleza, que es la mejor guía de la vida, pues ella situó todos los sentidos en la cabeza de este microcosmos suyo o mundo menor que es el hombre, y a esa cabeza sujetó todos los miembros, para que todos se muevan ordenadamente mientras siguen su arbitrio, cuando está sana. Por ello, la cumbre del principado se eleva y resplandece con tantos y tan grandes privilegios como cree necesarios para sí. Y acertadamente, porque nada hay más útil para el pueblo que el hecho de que el príncipe, cuya voluntad no puede oponerse a la justicia, tenga cuanto necesite.

Es, pues, el príncipe, como muchos le definen, la pública potestad y cierta imagen en la tierra de la Divina Majestad. Reside sin duda en los príncipes cierta grandeza del poder divino, cuando los hombres se someten a sus mandatos y muchas veces ofrecen sus cabezas al cuchillo para ser cortadas, y por un impulso divino temen a aquellos para quienes son motivo de temor. Pienso que esto no puede realizarse si no es por voluntad de Dios. Pues toda potestad proviene de Dios, el Señor, y con Él estuvo siempre desde la eternidad. El poder del príncipe es de tal manera de Dios, que la potestad no se aleja de Dios, sino que Él usa de ella a través de una mano subordinada, proclamando en todas las cosas su clemencia o su justicia. Por ello, quien resiste a la potestad del príncipe, resiste a la disposición de Dios, que tiene la autoridad de conferirla y, cuando quiere, de quitarla o disminuirla. Pues ni siquiera es acto propio del gobernante su voluntad de ser cruel con sus súbditos, sino de la divina dispensación, que quiere con su beneplácito castigar o probar a quienes le están sujetos. Por esto, incluso en la persecución de los hunos, preguntado Atila por un piadoso obispo de cierta ciudad, quién era él, y habiendo respondido: «Yo soy Atila, el azote de Dios», el obispo veneró en él (según está escrito) la Majestad divina, y dijo: «Bien venido sea el ministro de Dios», y añadiendo: «Bendito el que viene en nombre del Señor», abrió con gemidos las puertas de la iglesia y admitió al perseguido, por cuyo medio consiguió la palma del martirio. Pues no osó rehusar el azote del Señor, sabiendo que su amado Hijo fue azotado y que no hay poder en el azote mismo, si no es del Señor.

Por tanto, si tan venerable es la potestad para los buenos, incluso cuando se manifiesta en daño de los elegidos, ¿quién no respetará aquella que ha sido ins-

tituida por Dios para castigo de los malhechores y premio de los buenos y sirve a las leyes con diligentísimo respeto? Como dice el emperador, es digno de la majestad real el dicho de que el príncipe se reconoce obligado por las leyes. Porque la autoridad del príncipe se basa en la autoridad de la ley. Que el príncipe se someta a las leyes es en verdad más importante que el poder imperial, de modo que el príncipe no debe considerar para sí lícito lo que se aparte de la equidad de la justicia.

[...]

LIBRO VIII

CAPÍTULO 20

Que por la autoridad de la Sagrada Escritura es lícito y glorioso matar a los tiranos públicos, en tal que el que los mate no esté ligado por fidelidad al tirano o de alguna otra manera pierda la justicia o la honradez

Sería tarea muy larga si quisiera yo traer hasta la actualidad la lista de los tiranos de la gentilidad. No habría hombre capaz de hacerlo en una sola vida, porque la tarea supera la mente y vence a la lengua. Mi opinión acerca de los tiranos, diligentemente resumida, podrá revelarla más ampliamente el tratadito titulado *El fin de los tiranos,* escrito así para que no se origine ni tedio por su amplitud, ni oscuridad por su brevedad.

Sin embargo, para que no quede disminuida la autoridad de la historia romana, que en su mayor parte está escrita por infieles acerca de infieles, conviene que su contenido sea comprobado por los ejemplos de la historia fiel y divina. Por todos lados se manifiesta, como dice Valerio, que en realidad sólo está asegurado el poder que impone moderación a sus propias fuerzas. Realmente nada hay tan preclaro o tan magnífico que no pida ser atemperado por la moderación.

El primer tirano que nos presenta la Sagrada Escritura es Nemrod, poderoso cazador frente al Señor, llamado también Nino según atestiguan otras historias, aunque no concuerda la cronología. Más arriba se dijo que Nemrod fue réprobo porque no quiso reinar bajo la autoridad del Señor, y que, con su aprobación, la humanidad mortal y ciega, que sería dispersada y confundida, intentó edificar una torre contra el cielo.

Avancemos hacia aquel a quien la elección divina puso al frente de su pueblo, pero a quien luego abandonó por haberse entregado a la voluntad réproba, no de regir, sino de dominar. De tal manera le afligió, que, ante la urgente angustia del dolor, fue impulsado a suicidarse.

Así, pues, nada o muy poco aprovecha una ascensión recta, si la vida restante discrepa de ella, como tampoco los comienzos de los juicios ganan a su juez cuya sentencia depende del fin de los mismos.

Es bien notoria la historia recogida en los libros de los Reyes y de las Crónicas, donde, según la interpretación de Jerónimo, se nos enseña que Israel estuvo desde sus comienzos sometido a los tiranos, y se nos muestra que todos los reyes de Judá fueron réprobos a excepción de David, Josías y Jeconías. Y, por mi parte, creería fácilmente que Salomón y quizá algunos otros de Judá se salvaron, al llamarlos el Señor a la conversión. También se me convencerá fácilmente de que un pueblo de dura cerviz y corazón indomable, siempre resistente al Espíritu Santo y, por la abominación de los gentiles, provocador de la ira, no sólo de Moisés, servidor de la ley, sino de Dios, Señor de la ley, merece tiranos en vez de príncipes. Pues los tiranos que los pecados provocan, introducen y erigen, la penitencia los borra, los excluye y los hace perecer. Como narra la historia de los Jueces, los hijos de Israel antes que a sus reyes estuvieron con muchísima frecuencia sirviendo bajo tiranos, y afligidos en muchas y varias ocasiones, según la disposición divina, también en muchas ocasiones fueron liberados tras clamar al Señor. Les era, pues, lícito, terminado el tiempo de la prueba, sacudirse el yugo de sus cervices con la muerte de los tiranos. Y ninguno de aquellos por cuya virtud el pueblo penitente y humillado había sido librado, es reprochado, sino que es recordado como ministro de Dios por la feliz memoria de los descendientes. [...]

[...]

Para que conste por otra historia que es justo matar a los tiranos y liberar al pueblo para gloria de Dios, incluso los mismos sacerdotes del Señor consideran su exterminio como acto piadoso, y si pareciere tener visos de dolo, afirman que se trata de algo consagrado a Dios por la religiosidad del misterio. Así, Holofernes cayó, no por el valor del enemigo, sino por sus propios vicios y por la espada de una mujer. Quien era temible a los varones, fue muerto por una mujer, tras haber sido vencido por la lujuria y la embriaguez. Por supuesto que la mujer no hubiese podido acceder al tirano si no hubiese ocultado previamente su intención hostil con una piadosa simulación. No es propiamente dolo lo que está al servicio de la fe y milita en favor de la caridad. De fe se trata cuando Judit increpa a los sacerdotes que habían puesto límite a la misericordia divina con el pacto de entregar la ciudad a los enemigos, si el Señor no les ayudaba en cinco días. De caridad se trata, cuando no teme ningún peligro al librar de los enemigos a sus hermanos y al pueblo de Dios. Esto lo indican sus palabras, al salir para salvar al pueblo: «Concédeme, Señor, que su soberbia sea amputada con su propia espada; que se quede prendido con el lazo de sus ojos al mirarme y le golpees con los labios de mi caridad. Dame constancia de ánimo para despreciarlo y valor para destrozarlo. Porque cuando la mano de una mujer le derribe, surgirá un monumento a tu nombre.»

[...]

Las historias, sin embargo, enseñan que hay que evitar que alguien maquine la muerte de aquel a quien está obligado por vínculo de fidelidad o de juramento. Así se lee que Sedecías fue hecho cautivo por descuidar el vínculo de fidelidad y que a otro de los reyes de Judá, que no recuerdo, le fueron arrancados los ojos porque, caído en infidelidad, no tuvo en cuenta a Dios, a quien se jura, incluso cuando se dan garantías al tirano por una causa justa.

Respecto a la licitud de envenenar, no he leído que sea lícito por ningún derecho, aunque haya sido a veces usurpada por los infieles. No es que piense que no haya que quitar de en medio a los tiranos, sino que hay que hacerlo sin detrimento del juramento o la honradez.

Incluso David, de quien leo haber sido el mejor de los reyes y que llevó una vida libre de culpa en todo, salvo en el caso de Urías el Eteo, aun teniendo que soportar a un gravísimo tirano y habiendo tenido frecuentemente ocasión de eliminarlo, prefirió perdonarlo, confiado en la misericordia del Señor, que podía librarle sin pecado. Decidió, pues, esperar pacientemente a que fuese visitado por el Señor tras un acto de caridad, o cayese en la batalla, o muriese de otra forma por justo juicio de Dios. Su paciencia eximia puede deducirse del hecho de que habiendo cortado la orla del manto de Saúl en la cueva y habiendo increpado la negligencia de los guardias, tras haber entrado en el campamento de noche, obligó a confesar al mismo rey que David representaba una causa más justa.

Este modo de eliminar tiranos es muy útil y seguro, a saber: si los oprimidos recurren al patrocinio de la clemencia de Dios llenos de humildad y, levantando al Señor sus manos inocentes, apartan con devotas preces el látigo que los aflige. Los pecados de los delincuentes son la fuerza de los tiranos.

[...]

SANTO TOMÁS DE AQUINO

*SUMA TEOLÓGICA**

[...]

CUESTIÓN 90

De essentia legis [De la esencia de la ley]

[...]

ARTÍCULO 2: *UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE* [SI LA LEY SE ORDENA SIEMPRE AL BIEN COMÚN]

Dificultades. Parece que la ley no siempre tiene por fin el bien común.

1. A la ley pertenece ordenar y prohibir. Pero los mandatos recaen a veces sobre bienes particulares. Luego la ley no siempre tiene por fin el bien común.

* Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, ed. de Francisco Barbado Viejo, introd. general de Santiago Ramírez, Ed. Católica, Madrid, 1956.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego también la ley se ordena a algo particular.

3. Dice San Isidoro: «Si la ley es tal por la razón, será ley todo lo que la razón establezca.» Ahora bien, a la razón toca ordenar no solamente lo que se refiere al bien común, sino también lo que afecta al bien privado o particular. Luego no mira sólo al bien común, sino también promulga mirando al bien particular.

Por otra parte, dice San Isidoro: «La ley no se ordena a ningún provecho particular, sino a la utilidad común de los ciudadanos.»

Respuesta. Hemos dicho que la ley, como norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos mismos actos. Pero, así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ella cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. —Ahora bien, el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último, y como el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza, como ya dijimos, es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza.— Además, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Y de ahí que el Filósofo haga mención tanto de la felicidad como de la vida común política en la definición dada de cosas legales: «Llamamos —dice— cosas legales justas a aquellas que causan y conservan la felicidad y cuanto a la felicidad se refiere dentro de la vida común de la ciudad», pues la ciudad es, como dice el mismo Aristóteles, la comunidad perfecta.

[...]

CUESTIÓN 94

De lege naturali [De la ley natural]

[...]

ARTÍCULO 2: *ULTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRAECEPTA, VEL UNUM TANTUM* [SI LA LEY NATURAL CONTIENE MUCHOS PRECEPTOS O SOLAMENTE UNO]

[...]

2. La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana. Y la naturaleza humana, aunque múltiple en sus partes, es una en cuanto al todo. Por consiguiente, o es uno solo el precepto de la ley natural, en virtud de la unidad que posee el todo de la naturaleza humana, o son muchos, por razón de la multitud de partes de la misma, y en este caso hasta las inclinaciones del apetito concupiscible habrían de pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como hemos probado, es algo propio de la razón. Pero la razón del hombre es una sola. Por tanto, el precepto de la ley natural será también único.

[...]

[...] Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por su fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: «Bien es lo que todos los seres apetecen.» Éste, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. —En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que «la naturaleza ha enseñado a todos los animales», tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.— Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.

Soluciones. 1. Todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto emanan de un primer precepto, tienen carácter de una única ley natural.

2. Todas estas inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza, v.gr., de la concupiuscible y de la irascible, en cuanto reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural y, como hemos dicho en la respuesta, se refunden en un primer precepto. Y así, los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero todos ellos se basan en un fundamento común.

3. La razón humana, aunque es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre, de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón.

[...]

*LA MONARQUÍA**

[...]

LIBRO I

CAPÍTULO 1

El hombre tiene necesidad de ser gobernado por alguien, puesto que debe vivir en sociedad; se distinguen varios poderes o regímenes

[...]

5. Sucede, pues, que todo lo que se halla ordenado a un fin avanza unas veces rectamente y otras no; por ello la sociedad en ocasiones es bien dirigida y en ocasiones mal. Cada cosa está bien regida cuando se la conduce al fin que le conviene. Pero es distinto el fin que conviene a los libres que el que a los siervos. Porque es libre quien es por causa de sí mismo, mientras que siervo es quien, cuanto es, lo es por causa de otro; luego, si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso, por lo que también el Señor amenaza a tales dirigentes por medio de Ezequiel que dice: *¡Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos!*, o sea, de quienes buscan su propio beneficio; *¿acaso los rebaños no deben ser apacentados por los pastores?* Porque los pastores deben buscar el bien del rebaño y cada uno de los dirigentes el bien de la sociedad sujeta a ellos.

6. Luego si llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona, que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado *tirano*, nombre derivado de la palabra *fuerza*, porque oprime, con la fuerza, y no gobierna con la justicia; por eso también los antiguos llamaban tiranos a algunos poderosos. Pero si en verdad no llega a haber un régimen injusto solamente a causa de uno sino de varios, aunque no sean muchos, se le llama *oligarquía*, o sea, gobierno de pocos, cuando unos pocos oprimen a su pueblo, por ejemplo, por medio de las riquezas, diferenciándose del tirano únicamente en la pluralidad. Y, si el gobierno inicuo es ejercido por muchos, se denomina *democracia*, o sea, poder del pueblo, cuando, por ejemplo, el pueblo oprime a los ricos con una fuerza aún más plebeya. De esta forma el pueblo actúa como un único tirano.

De igual modo puede dividirse el régimen justo. Si es gobernado por un grupo, se le llama con el nombre común de *política*, como cuando el grupo de los guerreros domina una ciudad o una provincia. Pero si es gobernado por unos po-

* Sto. Tomás de Aquino, *La monarquía*, estudio preliminar, trad. y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Tecnos, Madrid, 1989.

cos honestos, a ese régimen se le llama *aristocracia,* o sea, el gobierno mejor o de los mejores, los cuales son llamados por eso *próceres.* Mas, si realmente el gobierno justo es ejercido por uno exclusivamente, aquél es llamado con propiedad *rey:* por eso el Señor dice en Ezequiel: *Mi siervo David será rey sobre todos y único pastor de todos ellos.*

7. De ello se desprende que pertenece a la noción de rey ser uno solo el que presida y sea pastor, buscando el bien común de la sociedad y no el suyo. Como compete al hombre vivir en sociedad, porque él mismo no se basta a procurarse lo necesario para vivir si permanece en solitario, es preciso que la sociedad de muchos sea tanto más perfecta cuanto más suficiente sea por sí misma para lograr lo necesario para la vida. Pues se da lo suficiente para vivir en familia los de una casa, en cuanto a lo necesario para los actos normales de nutrición y generación de la prole y similares; en un barrio, en cuanto a lo que se precisa para una profesión; en una ciudad, la comunidad perfecta en cuanto a lo necesario para la vida; pero todavía más en una provincia por la necesidad de lucha y mutuo auxilio contra los enemigos. Por eso, el que dirige una comunidad perfecta, o sea, una ciudad o provincia, es llamado rey por antonomasia; el que gobierna la casa, por el contrario, no se llama rey, sino padre de familia. Tiene, sin embargo alguna semejanza con el rey, puesto que a veces los reyes son denominados padres del pueblo.

Luego es evidente por lo anterior que rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común; de ahí que diga Salomón: *El rey manda que toda la tierra le sirva.*

[...]

CAPÍTULO 6

Concluido que el régimen monárquico es el absolutamente mejor, se expone cómo debe comportarse la multitud con el monarca, porque le ha de ser sustraída la ocasión de tiranizar y hasta esto hay que tolerar para evitar males mayores

17. Como ha de preferirse el régimen monárquico por ser el mejor pero puede convertirse en tiranía, que es lo peor, como quedó claro por las anteriores palabras, intentaremos averiguar con todo nuestro empeño de qué modo puede precaverse la multitud contra el rey para que no caiga en manos de un tirano. Es necesario, en primer lugar, que sea elegido rey, por aquellos a quienes corresponde esta tarea, un hombre de tales condiciones que no pueda inclinarse hacia la tiranía fácilmente. Por eso Samuel, confiando en la providencia divina para la elección del rey, dice: *Se buscó el Señor un varón conforme con los designios de su corazón y le recomendó el Señor que guiase a su pueblo.* Después hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado de manera que no pueda inclinarse fácilmente hacia aquélla. Cómo haya de hacerse todo esto será objeto de ulterior estudio. Finalmente hay que tratar de cómo es posible oponerse a él, si el rey se desvía hacia la tiranía.

18. Realmente, si el tirano no comete excesos, es preferible soportar temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía. Puede suceder que quienes se oponen al tirano no puedan vencer y entonces el tirano, exasperado, se ensañe más. E, incluso si alguien puede vencerlo, de este hecho muchas veces surgen graves discordias en el pueblo, bien durante la insurrección contra el tirano, bien después de expulsar a éste del poder, dividiéndose en facciones la multitud respecto al nuevo régimen. Sucede también, entretanto, que, mientras la multitud expulsa al tirano con el apoyo de alguien, éste se convierte en nuevo tirano al aceptar el mando y, temiendo que otro le haga lo mismo que él hizo anteriormente, impone a los súbditos una esclavitud más insoportable aún. Y así suele acaecer en la tiranía que el tirano posterior resulte peor que su precedente, pues no sólo no suprime las cargas anteriores, sino que él mismo prepara otras mayores en su malvado corazón. Por eso, mientras todos deseaban en Siracusa la muerte de Dionisio, una vieja oraba continuamente para que se conservase sano y le sobreviviese; el tirano, en cuanto tuvo noticia de ello, le preguntó por qué lo hacía. Y ella respondió: *Siendo niña deseaba la muerte de un tirano insoportable que teníamos; pero, muerto aquél, le sucedió otro más insoportable aún, y yo creía también que sería un gran bien el fin de su dominio, hasta que en tercer lugar caímos bajo tu tiranía aún más incómoda. Por eso, una vez desaparecido tú, te sucederá uno aún peor.*

19. Y, si se dan excesos intolerables en la tiranía, algunos creyeron que es propio del valor de los hombres fuertes matar al tirano y exponerse a los peligros de la muerte ellos mismos por liberar a la multitud; un ejemplo de ello lo encontramos incluso en el Antiguo Testamento. Pues cierto Aoth mató a Eglón, rey de Moab, que oprimía con pesada esclavitud al pueblo de Dios, clavándole un puñal en el muslo, y fue elegido juez del pueblo. Pero esto no concuerda con la doctrina de los Apóstoles. Pues nos enseña Pedro que los súbditos deben obedecer reverentemente *no sólo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos*. Porque es una gracia que alguien soporte con la ayuda de Dios los males que le afligen injustamente. Por eso, mientras muchos de los emperadores romanos perseguían tiránicamente a los cristianos, se convertía a nuestra fe una gran multitud tanto de nobles como de plebeyos; y son alabados porque los que estaban armados no resistían, sino que soportaban pacientemente la muerte por Cristo, como sucedió con la sagrada legión de los Tebaida; y debe considerarse a Aoth más como homicida del enemigo, aunque éste fuese un tirano, que como líder del pueblo. También por ello se lee en el Antiguo Testamento que fueron muertos quienes asesinaron a Joas, rey de Judá, aunque éste se apartase del culto de Dios, y se encarceló a los hijos de aquéllos por imperativo de la ley. Pues constituiría un peligro para la sociedad y sus dirigentes el que por una presunción individual algunos pudieran atentar contra la vida de sus gobernantes, aunque fuesen tiranos. Por otra parte, se suelen exponer a este tipo de peligros más los malos que los buenos. Pues para los malos suele ser tan pesado el dominio de los reyes como el de los tiranos, ya que, según la sentencia de Salomón: *El rey sabio dispersa a los impíos.* Luego de tal presunción más bien sobrevendría a la sociedad el peligro de perder un buen rey que el remedio de perder un tirano.

20. Por eso parece que conviene más que actúe contra la crueldad de los tiranos la autoridad pública que una presunción particular de algunos. En primer lugar, porque, si pertenece a alguna sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al *destituir* al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; pues él mismo lo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exigen sus deberes reales, por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra. [...]

MARSILIO DE PADUA

*EL DEFENSOR DE LA PAZ**

[...]

PARTE PRIMERA

[...]

CAPÍTULO XII

De la causa eficiente demostrable de las leyes humanas y de aquella que no puede evidenciarse por demostración; lo que equivale a inquirir sobre el legislador. De donde aparece también que por la sola elección, sin otra confirmación, se dé la autoridad a aquel que se establece por elección

[...]

§ 3. Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3.º de la *Política*, cap. 6.º, que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para al-

* M. de Padua, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989.

gún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador. Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera, no otra, deben las leyes, y cualquiera otra cosa instituida por elección, recibir la aprobación necesaria, sea lo que sea de las ceremonias o solemnidades, que no se requieren para el ser de los elegidos, sino para su bien ser, el cual ceremonial, si se omitiere, no sería por ello menos válida la elección. Mas de la misma autoridad deben las leyes y las otras cosas establecidas por elección recibir añadidos, supresiones o total mutación, interpretación o suspensión, según las exigencias de los tiempos, lugares y demás circunstancias, en las cuales fuere oportuno algo de eso por la común utilidad. Con la misma autoridad deben promulgarse o proclamarse las leyes después de su institución, a fin de que no pueda ningún ciudadano ni ningún forastero delincuente excusarse por su ignorancia.

§ 4. Llamo ciudadano, según Aristóteles, 3.º de la *Política*, caps. 1.º, 3.º y 7.º, a aquel que en la comunidad civil participa del gobierno consultivo o judicial según su grado. Por esta delimitación quedan fuera de la condición de ciudadano los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas. Los niños de los ciudadanos son ciudadanos en potencia cercana por sólo el defecto de la edad. La parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades civiles, o determinarla según la opinión de Aristóteles, en el 6.º de *Política*, cap. 2.º

§ 5. Definido así el ciudadano y la multitud prevalente de los ciudadanos, vengamos a nuestra intención propuesta, a saber, demostrar que la autoridad humana de dar la ley pertenece sólo a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente de ellos, lo que intentaremos, primeramente, del siguiente modo. La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquel del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Ésa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos. Pertenece, pues, únicamente a la totalidad de los ciudadanos o a su parte prevalente la autoridad de dar o instituir las leyes.

La primera proposición de esta demostración es muy próxima a las por sí evidentes, aunque su fuerza y última certeza puede tomarse del cap. V de esta Parte. Pruebo la segunda proposición, a saber, que la ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud, suponiendo, con Aristóteles, 3.º de la *Política*, cap. 7.º, que la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos. De donde dijo: *Lo recto es,* se entiende, de las leyes, *de seguro lo tocante a lo útil para la ciudad y el común de los ciudadanos.* Y que esto se hace del mejor modo sólo por la totalidad de los ciudadanos o por su parte prevalente, que se toma como una misma cosa con aquélla, lo muestro así; de aquello se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad, a lo que toda la universalidad de los ciudadanos aplica su entendimiento y su afecto. Y más en condición está de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer la gran muchedumbre que cualquiera de sus partes, como *toda totalidad,* al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus *partes* tomada por separado. Además, toda la multitud atiende

más a la utilidad común de la ley, porque nadie se daña a sí mismo a sabiendas. Cada uno podrá ver allí si la ley propuesta se inclina más al bien de alguno o de algunos que al de otros o de la comunidad, y contra eso protestar; lo que no se haría si la ley fuera dada por uno solo o por pocos más atentos a su bien particular que al común. Reforzará esta opinión lo que de la necesidad de la ley señalamos en el cap. XI de esta Parte.

§ 6. Todavía, volviendo a la conclusión principal; de aquél ha de ser solamente la autoridad de dar leyes, por el que a aquéllas mucho más perfecta y absolutamente se les da cumplimiento. Esto es sólo la universalidad de los ciudadanos, de ella es por tanto la autoridad de dar leyes. La primera proposición es muy próxima a las por sí evidentes, pues ociosa sería la ley si no se cumpliese. De donde Aristóteles, 4.º de la *Política,* cap. 7.º: *No es buena disposición de las leyes el poner bien las leyes y luego no obedecerlas. El mismo en el 6.º de la misma, cap. 6.º: Ningún provecho,* dice Aristóteles, *en el pronunciar sentencias sobre lo justo, pero no llevarlas a término. La segunda proposición la pruebo; porque aquella ley mejor se cumple por cualquiera de los ciudadanos que parece ser la que cada cual se ha impuesto a sí mismo; tal es la ley dada después de la auscultación y precepto de la multitud entera de los ciudadanos. La primera proposición de este silogismo se muestra casi evidente por sí misma, pues siendo la ciudad la comunidad de los hombres libres,* como se escribe en el 3.º de la *Política,* cap. 4.º, todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley sería déspotas de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo. [...]

PARTE SEGUNDA

[...]

CAPÍTULO XX

A quién pertenezca o perteneció la autoridad de definir o determinar los sentidos dudosos de la Sagrada Escritura

[...]

§ 4. Y que competa sólo al concilio general ya dicho la autoridad predicha de definir y ordenar según el modo apuntado, y a ninguna otra persona singular o colegio, se puede demostrar con autoridades de la Sagrada Escritura y con ra-

zones parecidas a aquellas con las que probamos en el XII de la Primera Parte y en el XVII de esta Segunda, que pertenecía a él la legislación y la institución secundaria de los oficios eclesiásticos, sólo mudando el término menor de las demostraciones, de modo que las cosas dudosas tocantes a la ley divina, que haya que determinar y definir, con todo lo demás que hay que regular referente al ritual eclesiástico o culto divino, y para la paz y unidad de los fieles, se pongan, en vez del término ley o institución secundaria de los oficios eclesiásticos. Tanto más necesario es poner atención en todo esto cuanto más diligente es la discreción y el cuidado que hay que tener en lo que toca a la ley o fe que hay que profesar y a aquellas cosas que pueden aprovechar o dañar mucho a todos los fieles.

§ 5. Porque así lo hicieron los apóstoles con los ancianos sobre aquellas cosas que se ofrecieron dudosas acerca del evangelio, como aparece en los Hechos, 15.º, y más de propósito lo adujimos en el XVI de esta Parte. Porque aquella duda sobre la circuncisión no la resolvió el bienaventurado Pedro o algún otro apóstol por sí en singular, sino que se congregaron sobre ello todos los apóstoles y ancianos o los más expertos en la ley. Y señal de que es verdad lo que decimos, es que en los concilios primordiales, congregados para definir los puntos dudosos de la Escritura, estaban presentes los emperadores y emperatrices fieles con sus oficiales, como aparece bastante claro por el mencionado Códice de Isidoro en el pasaje que aducimos en el capítulo siguiente, del párrafo 2 al 8, bien que en aquel tiempo no apretaba tanto la necesidad de la presencia de los no sacerdotes como en el tiempo moderno, por la mayor turba, más de lo conveniente, de sacerdotes y obispos ignorantes de la ley divina. De donde, discrepando entre sí los sacerdotes sobre lo que hay que creer para la salud eterna, es la parte prevalente de los fieles la que ha de juzgar cuál es la parte más sana entre ellos; bien que, puestos de acuerdo en aquello que había de dudoso, habrá que creer, en las cosas dichas, a aquellos que fueron promovidos a las órdenes del modo dicho en el XVII de esta Parte.

§ 6. Por lo que también quiero de nuevo demostrar que tal determinación de ningún modo pertenece a solo el obispo romano, ni tampoco a él junto con su colegio de cardenales y, consiguientemente, tampoco a ningún otro obispo, ni solo ni con algún otro colegio particular. Pongamos el caso, como puede ser que ocurra, que algún hereje es asumido para el pontificado romano, o que después de asumido, si no antes, cae en este mal, por ignorancia o por malicia o por las dos cosas, como de hecho leemos que han sido asumidos algunos, tal Liberio *de nacimiento romano*. Si, pues, sólo el pontífice o él con sólo su grupo de cardenales, que podrían verosímilmente ser cómplices de su error, porque los toma como los quiere, sin intervención determinante de nadie más, y porque él dice que puede tomarlos, decidiese sobre alguna opinión dudosa de la Escritura, ¿habría que atenerse al sentir de este obispo solo o de sólo su colegio, o de la mayor parte, los que acaso fueron seducidos por ignorancia o por malicia, por codicia o ambición, o por otra cualquiera pasión siniestra?

§ 7. Para no buscar un ejemplo lejano de esto, vemos haber ocurrido a un cierto Papa romano. Porque él solo, o con el solo grupo de sus cardenales, para no parecer que abandonaba la suma pobreza de Cristo y el estado de perfección, queriendo al mismo tiempo retener los bienes temporales, aun los inmuebles, en su dominio reivindicativo, y gobernar secularmente, publicó un edicto sobre el

estado de suma pobreza o de perfección, cuyo parecer contradice claramente al evangelio de Cristo por una falsa interpretación, como lo pusimos de manifiesto en el XIII y XIV de esta Parte. Por lo cual, concedida esta autoridad a algún obispo, o solo, o a él junto con sólo su colegio de clérigos, toda la universalidad de los fieles quedará expuesta al peligro de naufragio en la fe, como de lo ya dicho y por decir cualquiera de sano juicio lo podrá entender.

[...]

GUILLERMO DE OCKHAM

*SOBRE EL GOBIERNO TIRÁNICO DEL PAPA**

LIBRO I

[...]

CAPÍTULO 11

No es lícito que los santos varones consideren justo y santo al papa si saben que sus obras son en sí mismas ilícitas. Más bien están oblidados a juzgarle malo

Tenemos, pues, que no sólo es lícito investigar con recta intención sobre el poder del papa, sino que también es justo y conveniente juzgar sus obras, si de verdad fueren malas. Es decir, considerar que son malas y reprensibles, y afirmarlo en el lugar y tiempo oportunos e indicarlo a otros. Pues aunque sus obras puedan interpretarse bien y mal, sin embargo, estamos obligados a suponer el bien, lo mismo que con las demás personas. Pero nunca nos está permitido juzgar que estuvieron hechas con buena intención, como afirma Beda: «por sus frutos los conoceréis. Estas palabras se han de entender de las obras externas que no pueden hacerse con buena intención, como el estupro, la blasfemia, los hurtos, la embriaguez y cosas semejantes, de las que nos está permitido juzgar.»

Por ningún concepto, pues, se puede excusar al papa si cometiese un hurto o rapiña, fornicación o crimen digno de condenación. Más bien ha de ser estimado como criminal, malo e impío por todos los hombres conocedores del hecho, pues son dignos de condenación eterna quienes afirman que los malos son buenos y los buenos malos. Así lo atestigua Isaías, que dice: «Ay de vosotros, que llamáis mal al bien y bien al mal.» A él alude San Jerónimo cuando dice: «Si alguien juzga santo a quien no lo es y lo une a los santos de Dios, está violando a Cristo, cuyos miembros somos.» Y un poco más adelante: «Según el apóstol, todos los

* G. de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, estudio preliminar, trad. y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1992.

creyentes formamos el cuerpo de Cristo. Por tanto, quien yerra en el cuerpo de Cristo y se atreve a afirmar que un miembro suyo es santo, no siéndolo, o que no es, siéndolo, ya puedes imaginarte de qué crimen es reo.» «Ay de los que llaman dulce a lo amargo —dice Isaías— y amargo a lo dulce, cambiando las tinieblas en luz y la luz en tinieblas.» Interpreto que lo dulce es la santidad, y lo amargo, lo contrario. Debiendo, pues, ser contado el papa entre los creyentes a no ser que sea infiel, si hace obras manifiestamente contrarias a la santidad, no se le debe considerar como santo, ni es lícito a un varón justo juzgar como buenas sus obras. Pues como dice San Gregorio: «El varón santo, así como no juzga el mal de los buenos, de la misma manera se niega a juzgar el bien de los malos.»

Si, pues, el papa, como el resto de los fieles, se ha de reconocer por sus frutos, según la sentencia de Cristo, y si sus obras son malas por naturaleza, el que le llame santo y justo es abominable ante Dios. «Si alguien llama justo al injusto —observa San Jerónimo— y al injusto justo, es doblemente abominable ante Dios. De la misma manera quien llama santo al no santo y afirma que el no santo es santo, es doblemente abominable ante Dios.»

[...]

LIBRO V

[...]

CAPÍTULO 5

Por aquellas palabras: «Aquí hay dos espadas», no se puede probar que el imperio es del papa

Si aplicamos lo dicho a nuestro propósito especial, es claro que por las palabras del texto de Lucas: «Aquí hay dos espadas», no se puede probar que el imperio sea del papa. Como tampoco que el papa posea tanto el poder temporal como el espiritual. En ninguna parte de la Escritura está expreso ese sentido místico con el que se afirma que por las espadas se hayan de entender los dos poderes, a saber, el temporal y el espiritual.

Quizá alguien diga que en la Escritura se afirma expresamente que por la espada se entiende claramente el poder. Se dice al respecto en Romanos: «pues no en vano lleva la espada». Luego conscientemente se designan dos poderes por dos espadas, y no sólo el poder material o el material y el espiritual. Luego así pueden entenderse tales palabras.

A esto se responde de muchas maneras. La primera es que, así como en la Escritura se entiende a veces por la espada el poder, otras por la espada se entiende la palabra de Dios. Tal es, por ejemplo, el texto: «la espada del espíritu que es la palabra de Dios», de que habla el Apóstol. Si, por tanto, tú dices que por las dos espadas se entienden los dos poderes, con la misma facilidad puedo decir yo que por las dos espadas se entiende la palabra o predicación del Nuevo

y del Antiguo Testamento. Y así lo expone San Ambrosio en el comentario a San Lucas: «Advierte, sin embargo, que los discípulos llevaron dos espadas, que quizá sean las del Antiguo y Nuevo Testamento, con las que nos armamos contra las asechanzas del diablo.» Para terminar diciendo: «Basta», como si nada le faltara a quien está pertrechado con la doctrina de los dos testamentos.

Así pues, como no es necesario aceptar el sentido de que las dos espadas significan la predicación o la doctrina del Antiguo y Nuevo Testamento —a no ser que se pruebe por otras palabras de la Escritura o por una razón manifiesta—, así tampoco es necesario aceptar que por las dos espadas se entienden los dos poderes predichos, a no ser que se pruebe de otro modo.

Una segunda manera de responder es la siguiente: pase que por las dos espadas se hayan de entender los dos poderes. Pero de esto no se sigue que se hayan de entenderse estas dos, es decir, el poder temporal y el poder espiritual. Máxime si se tiene en cuenta que una de las espadas no tenía que ser más material que otra, ni la otra más espiritual que la primera. Se podrían, pues, entender dos poderes espirituales, a saber, el poder de predicar y el de hacer milagros. O la vida buena y la doctrina sana por la que los apóstoles habían de luchar con los demonios y convertir a innumerables infieles a la fe católica. O pueden entenderse como dos poderes temporales: el simple imperio o el mixto que los cristianos, es decir, los reyes y emperadores, habían de emplear contra los herejes.

La tercera respuesta es que, aunque los dos poderes se entendiesen de las dos espadas, de ello no se puede concluir que el papa tenga de forma regular los dos o que el imperio sea del papa. No se dice que Pedro tuviera dos espadas, ni es verosímil que alguien llevara ambas, sino una. Luego no se puede concluir verosímilmente —si por las dos espadas se entienden los dos poderes predichos— que diversas personas hayan de tener más esos dos poderes que una sola deba tener los dos, ya que dos fueron los que llevaron las dos espadas, no uno.

Está claro, pues. que, entendiendo mística o alegóricamente las palabras: «Aquí hay dos espadas» —que, según su sentido primero y literal, se pueden alegar para probar lo que está en disputa—, fueron dichas de dos espadas materiales y no fueron pronunciadas enigmática, parabólica o figuradamente. Por esas dos espadas más bien se pueden entender los dos poderes temporales o los dos poderes espirituales o cualquiera de los dos, uno de los cuales sea temporal y otro espiritual. Se puede entender incluso que uno sea justo y otro injusto o tiránico, ya que todos estos poderes podrían caber en la Iglesia militante. Por esas dos espadas, por tanto, cabría entender el poder legítimo del pontífice y el poder usurpado del mismo. Porque en la Iglesia militante del futuro habría de haber pontífices legítimos que entraran por la puerta como verdaderos pastores y ciertos pontífices salteadores y ladrones que o no entraron por la puerta o, si primero entraron por la puerta, se convirtieron después por su herética pravedad y crueldad tiránica en salteadores y ladrones, matando más cruelmente —corporal y espiritualmente o de ambas formas a la vez— a los fieles católicos que caminaban en sencillez. De esto tenemos los ejemplos del papa Liberio, de Anastasio II, de Juan XXII, Benedicto XII y de otros muchos.

[...]

NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)

Nicolás Maquiavelo nació en Florencia, en una familia burguesa de mermado patrimonio, lo que no le impidió recibir una esmerada formación humanística. En su juventud presencia cómo los Médicis son obligados a abandonar Florencia, el restablecimiento de la República y la ascensión y caída del dominico Savonarola, que había pretendido regenerar la sociedad florentina. En 1498 —año de la muerte en la hoguera del fraile—, Maquiavelo fue nombrado secretario de la segunda Cancillería y después trabajó al servicio de los «Diez de Libertad y Paz de la Señoría», magistrados encargados de asuntos de defensa y política exterior. Desempeñó misiones diplomáticas en la corte francesa, donde observó los caracteres de la monarquía absolutista. También asistió a las negociaciones con César Borgia y a la elección del papa Julio II, y conoció al emperador Maximiliano. Todo ello le procura una experiencia política notable, que plasma en numerosos escritos.

La caída de la República y el retorno de los Médicis a Florencia en 1512 suponen para Maquiavelo la pérdida de sus cargos. Acusado de participar en una conjura, es encarcelado y torturado. Ya en libertad, debe recluirse en una villa cercana a Florencia, donde redacta sus obras más famosas, El príncipe *(1513) y* Discursos sobre la primera década de Tito Livio *(1513-1519). Intenta recuperar el favor de los Médicis—con el fin, como reconoce en sus cartas, de encontrar una ocupación política que alivie su precaria situación económica y le devuelva algo de la dignidad perdida—, quienes, desde 1520, le encargan misiones de poca importancia, que, no obstante, resultan lo bastante relevantes como para comprometerle cuando, en 1527, se reinstaura —brevemente—la República. Apartado definitivamente de toda actividad política, muere en Florencia el 25 de junio de 1527.*

I. LAS BASES PARA UNA TEORÍA POLÍTICA REALISTA

Las teorías de Maquiavelo se vinculan directamente a la situación política de la península Itálica. La Paz de Lodi (1454), firmada por los Estados de Milán, Venecia, Florencia, Roma y Nápoles, había equilibrado la política italiana y, a mediados del siglo XV, *la cultura florentina alcanzaba su máximo esplendor cultural y artístico. Paradójicamente, esa situación se corresponde con el inicio de una recesión económica. La burguesía urbana pierde su papel privilegiado mientras que, paralelamente, Inglaterra, Francia y los Países Bajos están sentando los cimientos de su crecimiento comercial e industrial. A finales del siglo* XV, *Italia aparece como un territorio devastado por profundas disensiones y crímenes, y por el creciente poder de los condotieros, que vendían sus bandas mercenarias al mejor postor.*

Teniendo siempre presente esta situación de violencia y crueldad, y con el bagaje de sus experiencias diplomáticas, escribe Maquiavelo su obra más célebre, El príncipe, *que dedica a Lorenzo de Médicis con la esperanza de obtener su protección. La fuerza de su pensamiento es mensurable por la actualidad del adjetivo que nos ha dejado en el lenguaje coloquial. Gran parte de lo que acontece en la política moderna se revela «maquiavélico» porque los entresijos del poder y sus mecanismos reales encierran cada vez más ese peculiar cálculo y distancia entre la realidad y las apariencias. Así, maquiavélica es aquella mirada lúcida y realista, con frecuencia también perversa, del que ha aprendido a hacer trampas sin que se note demasiado.* El príncipe *es un texto que se integra en el género medieval de los* Espejos de príncipes, *con la fundamental innovación de que el florentino elimina el hasta entonces consustancial moralismo y ofrece al gobernante un manual sobre cómo hacer trampas sin ser descubierto. Pero hacer trampas ¿a quién?, ¿jugando a qué juego? El pesimismo antropológico que trasluce* El príncipe *hace pensar que son los hombres a los que hay que hacer trampas. Son los hombres —al menos, los ingobernables italianos de su época— quienes traicionan, conspiran y se venden. Por ello, para conquistar y mantener el poder —gran objetivo de toda la filosofía política maquiavélica— de nada sirven los férreos códigos morales y religiosos del catolicismo. En el pensamiento del florentino, la religión y la moral pueden ser utilizadas para consolidar el poder, pero el funcionamiento de éste es completamente ajeno al de aquéllas. Aunque sean inmorales, los fines políticos justifican siempre los medios empleados: el problema de Maquiavelo no es legitimar el poder, sino mantenerlo a base de fuerza y astucia, únicos elementos capaces de explicar la caída de imperios y gobiernos. Esta lógica de realidades políticas quiere eludir, mediante la experiencia y la observación, las apariencias engañosas y los falsos mecanismos a los que llevan la ingenuidad o el idealismo.*

Con El príncipe, *Maquiavelo pretende enseñar —desde el realismo y el pragmatismo— cuáles son los mecanismos del gobierno, cómo se puede consolidar y fortalecer el Estado y los errores que llevan a los imperios a la ruina. El texto confirma a Maquiavelo como el verdadero precursor de la ciencia política. Su modernidad es paralela a la incipiente revolución copernicana, precisamente al retomar la línea de secularización anunciada por Marsilio de Padua en el* Defensor pacis *y llevarla a los umbrales de la ciencia positiva.*

Este reduccionismo experimentalista no impide a Maquiavelo esgrimir una visión ética del mundo, ya que frente al debilitamiento corporal de las virtudes cristianas, frente al desprecio de esta vida en favor del prometido paraíso —y adelantando en cierta medida la crítica de Nietzsche—, propone un fuerte orgullo individual y nacional como única forma de afirmación y de triunfo. Es la fortaleza unitaria y centralizada de las monarquías española y francesa lo que el autor desearía para su caótica e invertebrada Italia.

II. FUERZA, FORTUNA Y VIRTUD

El lenguaje de la fuerza es el único que Maquiavelo considera necesario para mantener el poder. La ambición natural de los hombres y de los Estados

hace que tras las fronteras internacionales amenace siempre la hostilidad de la guerra. La educación y el oficio del príncipe, a lo que éste debe entregar su tiempo y energía, han de dirigirse a conocer el arte de la guerra. Descuidar el arte de la guerra equivale a preparar el camino directo hacia el fracaso. En El príncipe, *Maquiavelo distingue entre «buenas leyes» y «buenas armas» como dos ingredientes fundamentales para la consolidación de cualquier Estado, que están relacionados entre sí ya que no es posible fijar leyes que regulen el comportamiento de los ciudadanos donde no existan «buenas armas» que obliguen a cumplir lo convencionalmente acordado. Por «buenas armas» no entiende el autor los mencionados ejércitos de mercenarios, tan frecuentes en la época, que se vendían al mejor postor, sino aquellas fuerzas nacionales permanentes, integradas por ciudadanos dispuestos a luchar por su nación.*

Frente a las vicisitudes del azar, frente a lo que la fortuna nos impone sin que quepa apenas control o contrapeso, Maquiavelo propone la virtù, *un concepto que no define pero que se compone de fuerza, valor, capacidad de resolución, y también de astucia, inteligencia y estrategia: «Yo imagino que puede ser verdad que la fortuna disponga de la mitad de nuestras acciones, pero que deje aproximadamente la otra mitad en nuestro poder». El príncipe que consiga imponerse a la adversidad de la fortuna mediante su virtud será más respetado que el que esté en el poder únicamente por su linaje. Saber mandar es también demostrar saber imponerse a la fortuna, ya que el gobernante respetado por su destreza y su valor será, con menos probabilidades, objeto de conspiraciones. Maquiavelo emplea el concepto de fortuna con cierta ambigüedad: en ocasiones nos remite a lo inesperado de lo contingente, caótico y casual, mientras que en otras lo utiliza para describir tramas racionalmente explicables urdidas por los hombres. En cualquier caso, es evidente que hace referencia a la imposibilidad del poder humano de preverlo y dominarlo todo. La contraposición fortuna-*virtù *es paralela a la lucha que el hombre mantiene por ser su propio amo en un mundo cambiante que escapa con frecuencia a sus dominios. Ese descontrol humano frente a la fortuna, sin embargo, no llega a sugerir nunca en Maquiavelo un pesimismo determinista y negativo. Al contrario, mediante la* virtù *—tan lejana a las virtudes cristianas que los humanistas recomendaban practicar— se debe superar la fortuna, pues «ésta es como una mujer dispuesta a ceder si se la trata con dureza».*

III. EL CUIDADO DE LA IMAGEN

La capacidad de imposición y de reconocimiento por los demás—tanto consejeros como ciudadanos— nos adentra en una dimensión clave en Maquiavelo. Se trata de la imagen que debe producir el príncipe. No es necesario ser honrado o bueno, tan sólo basta con parecerlo. Este cuidado por la imagen producida en los ciudadanos es otro de los elementos que convierten la obra del autor italiano en un texto enormemente actual. Gran parte de El príncipe *puede ser vista también como un compendio para el arte de la manipulación de la imagen. En él, por ejemplo, se afirma que el gobernante puede llegar a ser cruel; pero esa crueldad estará bien aplicada o no en función de su habilidad para llevarla a cabo en forma contundente y rápida. Las crueldades inútiles, es decir, aquellas que se dilatan*

en el tiempo sin conseguir atajar disturbios o provocar el necesario miedo a la autoridad, serán siempre entendidas (por este perverso criterio instrumentalista de la represión) como mal practicadas. Cuando la crueldad se aplica erróneamente, el Estado, lejos de conseguir una imagen de seguridad sobre los ciudadanos, se transforma en una institución incitadora a la rebelión. La crueldad y la violencia también han de ser resolutivas en aquellos casos en que, por conveniencia, es preciso ser hostil con los poderosos: a los hombres poderosos y a las familias de posición «o no hay que tocarlos o cuando se los toca hay que matarlos». En Maquiavelo, por tanto, hay una razón de Estado que hace en ocasiones necesaria la aplicación de la crueldad. Así lo constata, por ejemplo, en el capítulo XVII de El príncipe, *al contraponer la crueldad de César Borgia, que consiguió la unidad y el orden de la Romaña, con la pusilánime debilidad florentina, que, por no ser cruel, permitió la destrucción de Pistoya. Y vuelve a contraponer, en los* Discursos, *la actuación de los florentinos con la fuerza unitaria desplegada por la antigua Roma. La económica rapidez en la aplicación de las crueldades se presenta en proporción inversa en el caso de los beneficios, ya que, al otorgarlos, el príncipe debe ser todo lo visible y lento que su habilidad pueda permitirle.*

En El príncipe, *Maquiavelo plantea un dilema en cuya respuesta se halla gran dosis de su filosofía política: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. Desde luego, cuando resulta imposible ser ambas cosas a la vez —como ocurre casi siempre— es preferible ser temido que amado. La concepción pesimista que el florentino tiene de los hombres despeja cualquier posible duda, pues éstos son ingratos y tardan mucho menos en agredir al que aman que al que temen. El amor y la confianza conducen a la falta de respeto. El temor, por el contrario, se retiene tan vivo en la memoria que hace difícil el relajamiento que lleva al desacato. Ese miedo a un posible castigo no debe, sin embargo, convertirse en odio o desprecio hacia el príncipe. Nada tan poco conveniente como ser odiado por haber atentado sin necesidad contra el honor de las mujeres de los súbditos o por haber sido caprichoso, gratuitamente injusto o egoísta.*

Contra la maldad de los hombres no basta con la fuerza. Reducir el maquiavelismo a esta suerte de formación militar sería del todo incompleto. Por ello, el autor recomienda que el príncipe sea a la vez un león y un zorro (imagen que ya aparecía en Los deberes *de Cicerón y en Dante): «un zorro, para conocer las trampas» y «un león, para espantar a los lobos». De esta forma, el buen «príncipe-zorro» conocerá perfectamente el arte de la simulación y tendrá «el espíritu bastante flexible para girar a todos los lados, según venga el viento y lo ordenen los accidentes de la fortuna». Lo importante es que estas agresiones no sean atribuidas directamente al príncipe, quien siempre ha de parecer «clemente, fiel, humano, religioso, sincero...». Entre esas cualidades fundamentales para salvaguardar la imagen, ninguna de ellas es tan importante como la religión, ya que «es aquello de que más importa tener apariencia». Los hombres juzgan por lo que ven, pues les resulta muy difícil —especialmente al pueblo llano— conocer qué se esconde realmente tras el gobernante. Sólo un grupo reducido de personas que convive con el príncipe sabe a ciencia cierta lo que se oculta detrás de su máscara. Pero ese pequeño grupo no se atreverá fácilmente a ir en contra del príncipe «levantándose contra la mayoría». La opinión de la mayoría, es decir, del gran número de la población tomado en bloque, es clara-*

mente despreciada por Maquiavelo, ya que ésta carece de capacidad crítica e intelectual. Porque, como confiesa el florentino: «El vulgo es seducido siempre por la apariencia y por los acontecimientos. ¿Y no es el vulgo lo que constituye la muchedumbre? Diferente es el trato que él propone al príncipe para con los consejeros y los ministros. Es preciso alejarse de aquellos ministros que piensan más en sí mismos que en el príncipe y el Estado, pues son los más probables y peligrosos conspiradores que podamos imaginar. Por eso es preciso ser generoso con aquellos consejeros y ministros que con el tiempo han demostrado su fidelidad y adhesión, pues son éstos quienes denunciarán con horror cualquier posible conjura contra el príncipe.»

IV. LA FUERZA DE LA REPÚBLICA

Si El príncipe *es un alegato a favor del gobernante fuerte y tiene como referencia la figura de César Borgia, los* Discursos sobre la primera década de Tito Livio *constituyen una apología de la República. Entre ambos textos encontramos a un Maquiavelo tan escindido que hay quien ha sugerido que se trata de obras de autores diferentes. Ello se debe, en primer lugar, a los destinatarios de las dos obras.* El príncipe *pretende ganar el favor de los Médicis, condicionante que no existe en la redacción de los* Discursos*: en éstos Maquiavelo señala las principales diferencias entre príncipes y tiranos, y designa como tiranos a individuos que considera príncipes en* El príncipe, *libro en que jamás utiliza la palabra «tirano», no apta para los oídos de un Médici. Por otro lado,* El príncipe *se centra en el logro y conservación del poder en situaciones anormales y tiene presente una realidad de los principados italianos que no permite concesiones ni libertades, en tanto que los* Discursos *analizan un devenir político sin especiales presiones.*

Los Discursos *aparecen dedicados, en primer término, a la república romana, pero suponen un análisis de las deseables repúblicas de su tiempo. Maquiavelo se inclina por los regímenes republicanos frente a los principados porque en los primeros existe más libertad e igualdad. Reconoce que en el proceso de formación de las ciudades es necesaria la dirección de un hombre dotado de* virtù, *dada la dificultad de todos sus miembros de organizarse. Sin embargo, como es difícil que su sucesor mantenga dicha cualidad y preserve a la ciudad de su decadencia, lo mejor es que, tras su proeza, el gobierno de la ciudad se pueda sustentar en la* virtù *de los ciudadanos. Aquí surge un nuevo problema: ¿cómo va a preservar esa masa popular —por la que él nunca demuestra demasiada simpatía— una* virtù *que tampoco podemos estar seguros de que tenga?, ¿cómo impedir que no se corrompa? Maquiavelo recuerda la República romana, y desde su análisis señala cuáles son las instituciones pertinentes para evitar la corrupción. Defiende la religión como instrumento para que el pueblo prefiera el bien común al suyo propio; aboga por la promulgación de buenas leyes y afirma que el sistema de gobierno más estable es el mixto, con elementos de las tres formas de gobierno puras, como demostró la propia Roma. En suma, Maquiavelo no oculta sus simpatías por ese gobierno republicano, aunque es consciente de su carácter hipotético frente a la situación real de las ciudades italianas.*

MAQUIAVELO

*EL PRÍNCIPE**

[...]

XIV

QUOD PRINCIPEM DECEAT CIRCA MILITIAM [DE LO QUE LE CONVIENE HACER AL PRÍNCIPE CON RELACIÓN A LA MILICIA]

Un príncipe, pues, no debe tener otro objetivo, ni otra preocupación, ni considerar cosa alguna como responsabilidad personal, excepto la guerra y su organización o reglamentación, porque éste es un arte que compete exclusivamente a quien manda; y comporta tanta virtud que no sólo mantiene en su lugar a quienes han nacido príncipes, sino que muchas veces eleva a este rango a simples ciudadanos; y al contrario, podemos ver que cuando los príncipes han pensado más en los refinamientos que en las armas, han perdido su estado. Y el primer motivo que te lo hace perder, es el descuidar este arte; y el que te lo hace adquirir es el ser experto en él.

Francesco Sforza, al estar armado, de privado llegó a duque de Milán, y sus herederos, por evitar las molestias de la guerra, de duques pasaron a simples particulares. Porque, entre los otros males que te acarrea, el estar desarmado te hace despreciable: y ésta es una de aquellas infamias de las que el príncipe ha de guardarse, como diremos más adelante; porque entre un hombre armado y uno desarmado no hay proporción alguna, y no es razonable que quien está armado obedezca de buen grado a quien está desarmado, ni que el desarmado se sienta seguro entre servidores armados; ya que, habiendo en uno desdén y en el otro temor, no es posible que juntos actúen bien. Por eso un príncipe que desconozca el arte de la milicia, además de las otras desgracias de las que hemos hablado, jamás podrá ser estimado por sus soldados ni tampoco fiarse de ellos.

Por lo tanto, nunca debe apartar su pensamiento del ejercicio de la guerra: y en época de paz deberá ejercitarse en ello con mayor ahínco que durante la guerra, [..].

XVII

DE CRUDELITATE ET PIETATE; ET AN SIT MELIUS AMARI QUAM TIMERI, VEL E CONTRA [DE LA CRUELDAD Y LA COMPASIÓN; Y DE SI ES MEJOR SER AMADO QUE TEMIDO, O TODO LO CONTRARIO]

Prosiguiendo con las otras cualidades mencionadas, digo que todo príncipe debe desear ser tenido por compasivo y no por cruel: no obstante, ha de procurar

* N. Maquiavelo, *El príncipe*, estudio preliminar de Ana Martínez Arancón, trad. y notas de Helena Puigdomenech, Tecnos, Madrid, 1988.

no hacer mal uso de su compasión. César Borja era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden en la Romaña, la unificó y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano. Si se estudia bien todo esto, se verá que fue mucho más compasivo que el pueblo florentino, que para evitar ser tachado de cruel, permitió la destrucción de Pistoia. Por lo tanto un príncipe no debe preocuparse de la fama de cruel si con ello mantiene a sus súbditos unidos y leales; porque, con poquísimos castigos ejemplares, será más compasivo que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan prosperar los desórdenes de los que resultan asesinatos y rapiñas; porque éstas suelen perjudicar a toda una comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican tan sólo a los menos. Y de entre todos los príncipes es el nuevo al que le es imposible rehuir la fama de cruel, porque el estado nuevo está lleno de peligros. Y Virgilio, en boca de Dido, dice:



Res dura, et regni novitas me talia cogunt
Moliri, et late fines custode tueri.

[La dura necesidad y la novedad del reino me obligan a adoptar tales medidas y a defender con vasta guardia las fronteras.]

No obstante ha de ser circunspecto en el creer y en el actuar, no temerse a sí mismo y proceder moderadamente con prudencia y medida, para que el exceso de confianza no le haga incauto y la excesiva desconfianza no le vuelva intolerable.

Surge de esto una duda: si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que convendría ser lo uno y lo otro; pero como es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos. Porque de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias; y mientras les favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos —como ya dije antes— mientras no los necesitas, pero, cuando llega el momento, te dan la espalda. Y aquel príncipe que lo ha fundado todo en promesas, encontrándose falto de otro apoyo, fracasa; porque las amistades que se adquieren con dinero y no con grandeza y nobleza de ánimo, se compran pero no se tienen, y en los momentos de necesidad no puedes contar con ellas. Además, los hombres tienen menos miedo de ofender al que se hace querer, que al que se hace temer; porque el amor está mantenido por un vínculo de obligación, que dada la malicia humana, se rompe por cualquier motivo de utilidad propia; pero el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás.

Debe, no obstante, el príncipe hacerse temer de manera que si no se gana el amor, evite el odio; porque puede muy bien ser temido y a la vez odiado; lo que conseguirá siempre que se abstenga de tocar los bienes y las mujeres de sus ciudadanos y de sus súbditos. Y si alguna vez tuviera que proceder contra la familia de alguno de ellos, ha de hacerlo con causa manifiesta y conveniente justificación, pero sobre todo, debe respetar la hacienda ajena, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Y además nunca faltarán pretextos para arrebatar los bienes ajenos; y quien empieza a vivir de

la rapiña, encuentra siempre motivos para apoderarse de lo de los demás; en cambio, los motivos para matar a alguien son más escasos y duran menos.

Pero cuando el príncipe está con sus ejércitos y tiene a sus órdenes a multitud de soldados, entonces es absolutamente necesario que no se preocupe de la fama de cruel; porque sin esta fama no se mantiene nunca un ejército unido ni dispuesto a acción alguna. Entre las admirables empresas de Aníbal se enumera ésta: que teniendo un ejército grandísimo, mezcla de diversas razas, llevado a luchar a tierras ajenas, jamás surgió en él disensión alguna, ni entre ellos ni contra el príncipe, tanto en los momentos buenos como en los malos. Lo que no podía provenir de nada más que de su inhumana crueldad; la cual, junto a sus infinitas cualidades, lo hizo siempre, a los ojos de sus soldados, temible y respetado; sin ella, no le hubieran bastado sus otras cualidades para conseguir aquel resultado. Y los escritores, en este tema poco ponderados, por una parte admiran su proeza pero por otra condenan la causa principal de ésta.

Y que sea verdad eso de que sus otras virtudes no le habrían bastado, se puede comprobar con el ejemplo de Escipión, hombre excepcional no sólo en su tiempo sino en todo el que alcanza la memoria, al que se le rebelaron sus ejércitos en España; y la causa no fue otra que su excesiva clemencia, puesto que había concedido a sus soldados más licencia de la que convenía a la disciplina militar. Y todo eso se lo reprochó Fabio Máximo en el Senado, llamándole corruptor de la milicia romana. Y cuando los habitantes de Locres fueron destruidos por un legado suyo, ni les vengó ni corrigió la insolencia del legado, y todo provenía de su carácter blando: de tal manera que, queriendo alguien excusarlo en el Senado, dijo que había muchos hombres a los que les era más fácil no errar que corregir los errores; y este carácter, con el tiempo, habría empañado la fama y la gloria de Escipión de haber perseverado en él, ejerciendo el mando; pero viviendo bajo el gobierno del Senado, esta cualidad suya, negativa, no sólo quedó oculta sino que le procuró gloria.

Concluyo, pues, volviendo a eso de ser temido y amado, que amando los hombres según su voluntad y temiendo según las del príncipe, un príncipe sabio debe apoyarse en lo que es suyo y no en lo que es de otros; debe solamente ingeniárselas, como hemos dicho, para evitar el odio.

XVIII

QUOMODO FIDES A PRINCIPIBUS SIT SERVANDA
[DE CÓMO LOS PRÍNCIPES HAN DE MANTENER LA PALABRA DADA]

Todos sabemos cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia; sin embargo se ve por experiencia en nuestros días cómo aquellos que han tenido muy poco en cuenta la palabra dada y han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres, han hecho grandes cosas superando al final a aquellos que se han basado en la lealtad.

Debéis, pues, saber que hay dos modos de combatir: uno con las leyes; el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; pero, puesto que el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al se-

gundo. Por lo tanto es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre. Este punto ha sido enseñado, de manera velada, a los príncipes por los antiguos escritores, que nos cuentan cómo Aquiles y otros muchos príncipes antiguos fueron llevados al centauro Quirón, para que bajo su disciplina les educara. El hecho de tener por preceptor a un ser que es medio bestia y medio hombre, no quiere decir otra cosa que el príncipe necesita saber ser una y otra cosa; y que sin ambas naturalezas no podrán mantener su poder.

Estando pues el príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellas ha de elegir a la zorra y al león; porque el león no sabe defenderse de las trampas ni la zorra de los lobos. Es pues necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos. Los que sólo imitan al león no saben lo que llevan entre manos. Por consiguiente un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligaron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que te prometen, tú tampoco tienes por qué mantenérselo a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia. Sobre esto se podrían aducir infinidad de ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas se han revelado vanas y sin efecto, por la infidelidad de los príncipes; y el que mejor ha sabido imitar a la zorra ha salido mejor librado. Pero hay que saber disfrazar bien tal naturaleza y ser un gran simulador y disimulador; y los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar.

No quiero callar uno de los ejemplos más recientes. Alejandro VI no hizo nunca nada ni pensó nada más que en engañar a los hombres; y siempre encontró con quién poder hacerlo. No hubo jamás hombre alguno que aseverara con mayor eficacia ni que afirmara cosa alguna con más juramentos y que, sin embargo, menos la observara: y a pesar de ello siempre le salieron los engaños según sus deseos, porque conocía bien este aspecto del mundo.

Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me atrevería a decir eso: que son perjudiciales si las posees y prácticas siempre, y son útiles si tan sólo haces ver que las posees: como parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso, y serio; pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo puedas y sepas cambiar a todo lo contrario. Y hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario.

Debe, por tanto, el príncipe tener buen cuidado de que no se le escape jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las citadas cinco cualidades, y debe parecer, al verlo y oírlo, todo compasión, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay nada que sea más necesario aparentar que se practica, que esta última cualidad. Y los hombres, en general, juzgan más por los

ojos que por las manos; que a todos es dado ver, pero tocar a pocos. Todos ven lo que pareces pero pocos sienten lo que eres y esos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría que tiene además el poder del estado que les protege; y en las acciones de todos los hombres, especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que apelar, se atiende al resultado. Procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos; ya que el vulgo se deja cautivar por las apariencias y el éxito, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse. Cierto príncipe de nuestro tiempo, al que no es oportuno nombrar, no predica más que paz y lealtad, cuando de la una y de la otra es acérrimo enemigo; y tanto la una como la otra, de haberlas observado, le habrían arrebatado o la reputación o el estado.

[...]

XXV

QUANTUM FORTUNA IN REBUS HUMANIS POSSIT ET QUOMODO ILLI SIT OCURRENDUM [CUÁL ES EL PODER DE LA FORTUNA EN LAS COSAS HUMANAS Y CÓMO HAY QUE ENFRENTARSE A ELLAS]

Ya sé que muchos han creído y creen que las cosas del mundo están hasta tal punto gobernadas por la fortuna y por Dios, que los hombres con su inteligencia no pueden modificarlas ni siquiera remediarlas; y por eso se podía creer que no vale la pena esforzarse mucho en las cosas sino más bien dejarse llevar por el destino. Esta opinión se ha extendido mucho en nuestra época, dada la gran variación de cosas que se han visto y se ven cada día, más allá de cualquier humana conjetura. Yo mismo, pensando en ello, algunas veces me he inclinado, en parte, hacia esta opinión general. No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi a nosotros. Y la comparo a uno de esos ríos impetuosos que cuando se enfurecen inundan las llanuras, destrozan árboles y edificios, se llevan tierra de aquí para dejarla allá; todos les huyen, todos ceden a su furia sin poder oponerles resistencia alguna. Y aunque sean así, nada impide que los hombres, en tiempos de bonanza, puedan tomar precauciones, o con diques o con márgenes, de manera que en crecidas posteriores o bien siguieran por un canal o bien su ímpetu no fuera ya ni tan desenfrenado ni tan peligroso. Lo mismo ocurre con la fortuna que demuestra su fuerza allí donde no hay una virtud preparada capaz de resistírsele; y así dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han hecho ni márgenes ni diques que puedan contenerla. Y si observáis atentamente Italia, que es la sede de todos estos cambios y la que los ha suscitado, veréis que es un campo sin diques y sin protección alguna; porque si estuviera protegida por una adecuada virtud, como Alemania, España o Francia, esta riada no habría provocado tan grandes trastornos, o ni siquiera se hubiera producido.

[...]

*DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO**

[...]

Tratando ahora de esclarecer cuáles fueron los ordenamientos jurídicos de la ciudad de Roma, y mediante qué circunstancias la llevaron a su perfección, recordaré que algunos han escrito, refiriéndose al gobierno, que puede ser de tres clases: monárquico, aristocrático y popular, y que los que organizan una ciudad deben inclinarse a una de ellas, según les parezca oportuno. Otros, más sabios en opinión de muchos, opinan que las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas. Las buenas son las que enumerábamos antes, las malas, otras tres que dependen de ellas y les son tan semejantes y cercanas, que es fácil pasar de una a otra: porque el principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad evoluciona en oligarquía, y el gobierno popular se convierte en licencioso sin dificultad. De modo que si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio.

Estas distintas clases de gobierno aparecieron entre los hombres por azar, porque, en el principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron por algún tiempo dispersos, semejantes a las fieras; luego, al multiplicarse, se reunieron, y, para poderse defender mejor, comenzaron a buscar entre ellos al más fuerte y de mayor coraje, le hicieron su jefe y le prestaron obediencia. Aquí tuvo su origen el conocimiento de las cosas honestas y buenas y de su diferencia de las perniciosas y malas; pues, viendo que si uno perjudicaba a su benefactor nacían en los hombres el odio y la compasión denostando al ingrato y honrado al que le había favorecido, y pensando cada uno que podía recibir las mismas injurias, para huir de tales perjuicios se sometieron a hacer leyes y ordenar castigos para quien les contraviniese, lo que trajo consigo el conocimiento de la justicia. Como consecuencia de ello, cuando tenían que elegir a un príncipe ya no iban directamente al de mejores dotes físicas, sino al que fuese más prudente y más justo. Pero como luego se comenzó a proclamar a los príncipes por sucesión y no por elección, pronto comenzaron los herederos a desmerecer de sus antepasados, y, dejando de lado las acciones virtuosas, pensaban que los príncipes no tenían que hacer otra cosa más que superar a los demás en suntuosidad y lascivia y en cualquier clase de disipación, de modo que comenzando el príncipe a ser odiado, y a tener miedo por ese odio, pasó rápidamente del temor a la ofensa y así nació la tiranía. Y de aquí surgió el germen de su ruina, las conspiraciones y conjuras contra los príncipes, no fraguadas por los tímidos y los débiles, sino por aquellos que aventajaban a los demás en generosidad, grandeza de ánimo, riqueza y nobleza, los cuales no podían soportar la deshonesta vida del príncipe. La multitud, entonces, siguiendo la autoridad de los poderosos, se levantó en armas contra el príncipe, y, cuando éste fue arrojado del trono, obedeció, como a sus liberadores,

* N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, introd., trad. y notas de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1987.

a los jefes de la conjura. Éstos, que recelaban hasta del nombre de un jefe único, constituyeron entre ellos un gobierno, y al principio, temiendo la pasada tiranía, se gobernaban según las leyes promulgadas por ellos, posponiendo todo interés propio a la utilidad común, y conservaban y gobernaban con suma diligencia lo público y lo privado. Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia, y a la ambición, considerando a todas las mujeres como suyas, y haciendo así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano, y la multitud, harta de su gobierno, se convirtió en dócil instrumento de cualquiera que quisiera dañar de alguna manera a los oligarcas, y pronto se levantó alguno que, con ayuda de las masas, los expulsó. Y como aún estaba fresca la memoria del príncipe y de los perjuicios que había causado, deshecha la oligarquía y sin querer volver al principado, la gente se inclinó a la democracia, ordenándola de manera que ni los poderosos ni un príncipe pudiesen tener ninguna autoridad. Y como todos los gobiernos al principio tienen cierto prestigio, este gobierno popular se mantuvo algún tiempo, pero no mucho, sobre todo después que se extinguió la generación que lo había organizado, pues rápidamente se extendió el desenfreno, sin respetar a los hombres públicos ni privados, de modo que, viviendo cada uno a su aire, se hacían cada día mil injurias, hasta el punto que, obligados por la necesidad, o por sugerencia de algún hombre bien intencionado, o para huir de tal desorden, se volvió de nuevo al principado, y desde ahí de grado en grado, se volvió de nuevo al desorden, de la manera y por las razones antedichas.

Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno.

Añado, además, que todas esas formas son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular.

Entre los que merecieron más alabanzas por haber dado constituciones de este tipo mixto se encuentra Licurgo, que ordenó sus leyes de Esparta de manera que, dando su parte de poder al rey, a los nobles y al pueblo, construyó un estado que duró más de ochocientos años, con suma gloria para él y quietud para su ciudad. [...]

JUAN BODINO (1529/1530-1596)

Nació en Angers, hijo de un sastre de holgada posición y de una madre que muchos consideran de origen sefardita. Estudió leyes en Toulouse y ejerció como abogado en París. Desempeñó varios cargos políticos y estuvo al servicio del duque de Alençon, hermano menor del futuro rey Enrique III. Pero, por sus presuntas simpatías hacia los hugonotes, perdió el favor real. Pasó los últimos años de su vida como procurador en Laon, y allí se adhirió a la Liga Católica, en una afiliación que más parece motivada por el temor a perder su cargo público que por la convicción. Poseedor de una vasta cultura y de la curiosidad desbordante que caracterizaba a los humanistas, escribió sobre historia, economía, derecho y filosofía. Su obra fundamental para el pensamiento político fue Los seis libros de la República, *que tuvo un gran éxito: según parece, en tres años se agotaron siete ediciones y fue traducida a varios idiomas. Aparece una versión en castellano fechada en 1590.*

1. LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

Juan Bodino publica Los seis libros de la República *en 1576 en medio de los interminables conflictos religiosos que en Francia se cernían entre los grupos católicos y protestantes (también llamados hugonotes). Esta fecha nos sitúa tan sólo a cuatro años de la famosa Noche de San Bartolomé o «de los cuchillos largos» (23-24 de agosto de 1572), en la que se especula que debieron de morir unas cuarenta mil personas. Con su obra, Bodino quería contribuir a solucionar las sangrientas disputas a través de la figura de un monarca neutral, capaz de garantizar la paz al aceptar como irreversible la escisión de la cristiandad. Esta forma de hacer política por encima de los partidos coincidía con la de un grupo llamado «los políticos», para quienes la unidad nacional era prioritaria a la unidad religiosa. Su criterio, que distaba de la posterior concepción liberal de la tolerancia religiosa, implicaba la posibilidad de asumir, como un mal menor, dos religiones dentro de un mismo Estado.*

Pero, en un mundo donde la religión todavía no podía entenderse como algo plural y, menos aún, al servicio de fines seculares, estas posiciones neutrales o conciliadoras fueron consideradas por muchos como cínicas e impías. El propio Bodino no escapó de ser visto como un judío —se baraja, como hemos apuntado ya, la posible ascendencia de su madre—. También influye, seguramente, el hecho de que en ninguno de sus escritos pudieron encontrar, ya se tratase de partidarios o de detractores, ni una sola frase que delatara el abrazo a una filiación concreta.

Sería erróneo, no obstante, limitar la obra bodiniana a lo que de coyuntural e histórico hubiera en las guerras de religión en Francia. Bodino aspira tam-

bién a construir una teoría política en torno al Estado y a sus diferentes engranajes sociales. En Los seis libros de la República *es perceptible un doble esfuerzo por escapar de los problemas puramente locales y, por otra parte, de los planteamientos utópicos a lo Tomás Moro. Por ello su obra está repleta de ejemplos históricos que pretenden convertirse en enseñanzas prácticas. Bodino, sin embargo, no quiere en absoluto que este pragmatismo pueda equipararse al de Maquiavelo, a quien el autor francés considera excesivamente cínico, inmoral y carente de principios filosóficos.*

II. DE LA FAMILIA AL ESTADO

Entre las distinciones que Bodino establece en el intento de elaborar una teoría política, destacan las que se refieren a la familia y al Estado. La familia es el único elemento natural del que surgirán todas las demás formas societarias, como los gremios, las aldeas y las ciudades, hasta llegar al Estado, que se convierte en el extremo de comunidad artificial. Son consustanciales a la familia y al Estado los principios jerárquicos de autoridad y obediencia absoluta a las figuras del padre y del príncipe. En la familia sobresale el padre como mimética reconstrucción del pater familias *romano. El poder del padre sobre los hijos es el único que Bodino considera verdaderamente natural, frente a los más convencionales del príncipe, el magistrado o el capitán. La contraposición entre la familia y el Estado se hace especialmente notoria cuando Bodino aborda el tema de la propiedad privada: sólo la familia puede ser propietaria de algo, ya que ni el Estado ni el príncipe pueden apropiarse de lo privado. Esta nítida delimitación entre el ámbito de lo privado y de lo público constituye la dificultad más insuperable de la filosofía política de Bodino, pues el derecho inalienable a la propiedad privada que tienen los ciudadanos no parece del todo posible en el marco cerrado del Estado absoluto, que, por otra parte, nos describe al no establecer límites precisos al poder del monarca.*

III. LA SOBERANÍA

Bodino sí precisa en cambio que el Estado no puede existir como tal a menos que se establezca un poder soberano que surja a su vez de un grupo de familias y «de lo que les es común». El poder soberano se entiende, aquí, como emanación directa de la propia idea del Estado. Así, lejos de la factualidad del maquiavelismo, Bodino quiere que su soberanía relacione al Estado —«recto gobierno»— con la sociedad siguiendo una serie de valores y normas —el derecho natural y las leyes de Dios ocupan aquí un papel fundamental— que superen y trasciendan las finalidades puramente materiales. Se pueden entender por estos valores todos aquellos que, finalmente, tienen que ver con la justicia, con el orden y con la moral. Si en Maquiavelo lo único que contaba era el arte de mantener el poder, en Bodino aparece un interés por justificarlo y utilizarlo bien. Es aquí, precisamente, donde radica una notable incoherencia entre lo absoluto de la soberanía, su característica capacidad de «hacer la ley sin el consentimiento de los súbditos», de un lado, y la necesaria sintonía o sujeción al

derecho natural y a las leyes de Dios a la que la somete, de otro: «pero, en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas».

La soberanía es una fuerza cohesiva y unificadora de lo político y social: la médula que se dilata «perpetuamente» a lo largo de la historia «en forma vitalicia sucediéndose sin interrupción en el trono». Bodino insiste en el carácter perpetuo de la soberanía y la distingue del poder de los magistrados y de los funcionarios, a quienes les es concedida una potestad durante un tiempo determinado.

La soberanía, además, está considerada como algo inherente a la propia noción de comunidad política: «Así como el navío no es más que madera sin forma de barco cuando la quilla, que sostiene los costillajes, la proa, la popa y el combés son quitados, así también el Estado sin potestad soberana, que une todos los miembros y partes de aquélla y todas las familias y colegios en un cuerpo, no es ya República.» Bodino es consciente de que nadie antes que él ha sabido hacer resaltar los verdaderos fundamentos de la soberanía, aquellos que permiten a los gobernadores reconocer su gobierno.

Además de su carácter perpetuo, la soberanía es absoluta *en el sentido de que, para Bodino, es necesario que aquel que la encarne no esté sujeto a ningún otro poder. Por ello, el príncipe soberano «está absuelto del poder de las leyes». En la posibilidad de hacer y deshacer la ley reside precisamente el verdadero signo de la soberanía; en el caso del príncipe que tenga que dar cuenta a otro, ese otro será el soberano y no él. El príncipe soberano, puntualiza Bodino, puede incluso, mediante la imposición de la ley, cambiar las costumbres y las tradiciones: «La ley puede anular las costumbres mientras que las costumbres no pueden anular la ley.»*

*Por tanto, a pesar de su peculiar forma de tolerancia religiosa y de sus escarceos en favor de conseguir un gobierno recto (*droit*) y legítimo, aflora en Bodino la necesidad de otorgar al soberano el poder sin límites que se reforzará en Hobbes y no se cuestionará hasta Locke.*

IV. LA MONARQUÍA

La soberanía puede residir en el pueblo (democracia), en unos pocos (aristocracia) o en uno solo (monarquía). Sin embargo, pronto resulta evidente que su preferencia por la monarquía, y en concreto por la francesa, convierte las otras dos opciones en meras formulaciones teóricas. Bodino prefiere la monarquía, además de por las razones históricas de la Francia de su época que hemos aludido, porque la considera el gobierno más acorde con la naturaleza: «todas las leyes de la naturaleza nos guían hacia la monarquía». Como el mundo no tiene otro gobernante que un único Dios, como la familia no tiene otra autoridad que un padre, la comunidad política encuentra su figura más natural en un solo príncipe soberano. De hecho, en la práctica, Bodino considera que la monarquía es la única figura realmente capaz de soportar la soberanía. «El principal punto del Estado, que es el derecho de soberanía, no puede ser ni subsistir, propiamente hablando, sino en la Monarquía, pues nadie puede ser soberano en una República a no ser uno solo.»

BODINO

*LOS SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA**

[...]

LIBRO I

CAPÍTULO I

Cuál es el fin principal de la República bien ordenada

República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano. Colocamos esta definición en primer lugar porque, en todas las cosas, es necesario buscar el fin principal y sólo después los medios de alcanzarlo. La definición no es otra cosa que el fin del tema que se presenta y, si no está bien establecida, todo cuanto se construya sobre ella se vendrá abajo de inmediato. Cierto es que quien ha encontrado el fin de lo que aduce, no siempre encuentra los medios de alcanzarlo, del mismo modo que el mal arquero ve el blanco pero no apunta. No es menos cierto, sin embargo, que con la habilidad y el esfuerzo que haya desplegado, podrá tocarlo o acercarse, y no será menos estimado por no dar en el blanco, siempre que haga todo lo que debe por alcanzarlo. Pero quien no conoce el fin y la definición del tema que se le propone, no puede nunca esperar encontrar los medios de alcanzarlo, al igual que aquel que tira al aire sin ver el objetivo.

Desmenucemos las partes de la definición que hemos establecido. Hemos dicho, en primer lugar, *recto gobierno,* a causa de la diferencia que existe entre las repúblicas y las bandas de ladrones y piratas; con éstas no debe haber trato, ni comercio, ni alianza, principio que siempre se ha respetado en toda república bien ordenada. Cuando ha tratado de prestar la fe, negociar la paz, declarar la guerra, convenir ligas ofensivas o defensivas, jalonar las fronteras o solucionar los litigios entre príncipes y señores soberanos, nunca se ha tenido en cuenta a los ladrones ni a sus clientelas; si alguna vez no se ha actuado así, ha sido debido a una necesidad absoluta, no sujeta a la discreción de las leyes humanas. Éstas siempre han distinguido los bandoleros y corsarios de los que, en materia de guerra, llamamos enemigos leales, los cuales mantienen sus estados y repúblicas sobre principios de justicia, cuya subversión y ruina buscan los bandoleros y corsarios. Por esta razón, no deben gozar éstos del derecho de guerra común a todos los pueblos, ni prevalerse de las normas con que los vencedores tratan a los vencidos. El hecho de que la ley quiera que se devuelva al ladrón la prenda, el depósito y el préstamo, y que sea restituido en la posesión de las cosas que él tomó injustamente a otros, cuando a

* Juan Bodino, *Los seis libros de la República*, selección, estudio preliminar y trad. de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1992.

su vez, ha sido despojado violentamente de ellas, se basa en dos razones: la primera, que el bandido merece consideración cuando presta homenaje al magistrado y se somete a las leyes para pedir y recibir justicia; la otra, que aquello no se hace tanto en favor de los bandidos, cuanto por castigo de quien se quiere quedar con el sagrado depósito y procede por vías de hecho, teniendo la justicia a su alcance...

Pero quien quisiese aplicar el derecho común a los corsarios y ladrones, dándoles el mismo trato que a los enemigos leales, cursaría una peligrosa invitación a todos los vagabundos para unirse a los bandoleros y asegurar sus acciones y ligas capitales bajo el manto de la justicia. No es que resulte imposible hacer un buen príncipe de un ladrón, o de un corsario un buen rey; piratas hay que merecerían más ser llamados reyes que algunos que han portado cetros y diademas, para quienes no hay excusa verdadera ni aparente de los robos y crueldades que hacen padecer a sus súbditos. El corsario Demetrio decía al rey Alejandro Magno que él no había aprendido otro oficio de su padre, ni heredado de él otros bienes que dos fragatas, en tanto que Alejandro, si bien reprobaba la piratería, asolaba y robaba con dos poderosos ejércitos, por tierra y mar, pese a haber heredado de su padre un reino grande y floreciente; estas palabras movieron a Alejandro antes a remordimiento de conciencia que a vengarse del justo reproche hecho por el pirata, a quien nombró capitán general de una legión... Estos medios para atraer los jefes de piratas al puerto de la virtud son y siempre serán dignos de alabanza, no sólo con el fin de evitar que tales gentes se vean reducidas a la desesperación e invadan el estado de los príncipes, sino también para destruir a los restantes como enemigos del género humano. Aunque parezcan vivir en amistad y sociedad, repartiéndose por igual el botín, como se decía de Bárgulo y Viriato, esto no puede, sin embargo, ser llamado, en términos de derecho, sociedad, ni amistad, ni reparto, sino conjuraciones, robos y pillaje, ya que el principal punto en el que reside el verdadero atributo de la amistad, y del que ellos carecen, es el recto gobierno según las leyes de la naturaleza.

[...]

CAPÍTULO II

De la administración doméstica y de la diferencia entre la república y la familia

La administración doméstica es el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia. La segunda parte de la definición de república que hemos establecido hace referencia a la familia, que constituye la verdadera fuente y origen de toda república, así como su principal elemento. Jenofonte y Aristóteles han separado, sin razón, a mi juicio, la economía doméstica de la política, lo que no puede hacerse sin desmembrar la parte principal del todo; es tanto como construir una ciudad sin casas y, por la misma razón, sería preciso una ciencia especial de las corporaciones y colegios, que no son ni ciudades ni familias pero que, sin embargo, constituyen parte de la república... Nosotros entendemos por administración doméstica el recto gobier-

no de la familia y del poder que el jefe de ésta tiene sobre los suyos y de la obediencia que le es debida, aspectos que no son considerados por Aristóteles y Jenofonte en sus tratados. Al igual que la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república, y el poder doméstico es comparable al poder soberano, así el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república. Del mismo modo que el cuerpo goza de salud si cada miembro en particular cumple con su función, la república marchará bien si las familias están bien gobernadas...

[...] Pero del mismo modo que el navío sólo es madera, sin forma de barco, cuando se le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así la república, sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república. Siguiendo con la comparación, del mismo modo que el navío puede ser desmembrado en varias piezas o incluso quemado, así el pueblo puede disgregarse en varios lugares o extinguirse por completo, aunque la villa subsista por entero. No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano, aunque sólo haya tres familias... [...]

[...] Es evidente que las repúblicas son ordenadas por Dios para dar a la república lo que es público y a cada cual lo que le es propio; además, una tal comunidad de todas las cosas es imposible e incompatible con el derecho de familia, porque si la ciudad y la familia, lo común y lo individual, lo público y lo particular, se confunden, no hay ni república ni familia...

Así pues, si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas, y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia. En esto reside la verdadera diferencia entre la república y la familia; en efecto, los jefes de familia tienen el gobierno de lo que les es propio, aunque, muy a menudo, y por doquier, cada familia esté obligada a aportar y contribuir con parte de sus bienes particulares al común, sea en forma de contribución, de peajes o de impuestos extraordinarios... Se equivocan quienes piensan que, gracias a la comunidad, serían más cuidadosamente tratados las personas y los bienes comunes, ya que se ve frecuentemente cómo la gente menosprecia las cosas comunes y públicas, salvo si se trata de obtener algún beneficio en particular; tanto más que la naturaleza del amor es tal que cuanto más tiene de común menos vigor posee...

La administración doméstica y el recto gobierno de la familia requiere la distinción y división de los bienes, mujeres, hijos y criados de las diferentes familias, y de lo que les es propio en particular de lo que les es común en general, es decir, del bien público. Incluso los magistrados, en toda república bien ordenada, cuidan y se preocupan por el bien particular de los huérfanos, de los locos y de los pródigos como de algo que se refiere y concierne a lo público, con el fin de que los bienes se conserven para sus propietarios y no sean disipados..., porque la conservación de los bienes de cada uno en particular significa la conservación del bien público. Aunque las leyes son comunes y públicas y dependen solamente del soberano, sin embargo, no hay inconveniente en que las familias posean ciertos estatutos particulares, para ellos y sus sucesores, hechos por los antiguos jefes de familia y ratificados por los príncipes soberanos... Tales leyes de

familia, conocidas también por los latinos, quienes las denominaban *ius familiare,* están hechas por los jefes de familia para conservación mutua de sus bienes, nombres y títulos antiguos. Tal estado de cosas puede tolerarse en las casas grandes e ilustres, ya que, en realidad, dichos tratados y estatutos domésticos han conservado, en ocasiones, no sólo las familias, sino también el estado de la república... [...]

CAPÍTULO VIII

De la soberanía

La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república... Es necesario definir la soberanía, porque, pese a que constituye el tema principal y que requiere ser mejor comprendido al tratar de la república, ningún jurisconsulto ni filósofo político la ha definido todavía. Habiendo dicho que la república es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, es preciso ahora aclarar lo que significa *poder soberano.* Digo que este poder es *perpetuo,* puesto que puede ocurrir que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, los cuales, una vez transcurrido éste, no son más que súbditos. Por tanto, no puede llamárseles príncipes soberanos cuando ostentan tal poder, ya que sólo son sus custodios o depositarios, hasta que place al pueblo o al príncipe revocarlos. Es éste quien permanece siempre en posesión del poder. Del mismo modo que quienes ceden el uso de sus bienes a otro siguen siendo propietarios y poseedores de los mismos, así quienes conceden el poder y la autoridad de juzgar o mandar, sea por tiempo determinado y limitado, sea por tanto tiempo como les plazca, continúan, no obstante, en posesión del poder y la jurisdicción, que los otros ejercen a título de préstamo o en precario. Por esta razón, la ley manda que el gobierno del país, o el lugarteniente del príncipe, devuelva, una vez que su plazo ha expirado, el poder, puesto que sólo es su depositario y custodio. En esto no hay diferencia entre el gran oficial y el pequeño. De otro modo, si se llamara soberanía al poder absoluto otorgado al lugarteniente del príncipe, éste lo podría utilizar contra su príncipe, quien sin él nada sería, resultando que el súbdito mandaría sobre el señor y el criado sobre el amo. Consecuencia absurda, si se tiene en cuenta que la persona del soberano está siempre exenta en términos de derecho, por mucho poder y autoridad que dé a otro. Nunca da tanto que no retenga más para sí, y jamás es excluido de mandar o de conocer por prevención, concurrencia o evocación, o del modo que quisiere, de las causas de las que ha encargado a su súbdito, sea comisario u oficial, a quienes puede quitar el poder atribuido en virtud de su comisión u oficio, o tolerarlo todo el tiempo que quisiera.

[...]

La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo. Del mismo modo, los diez comisarios establecidos para reformar las costumbres y ordenanzas, pese a que tenían poder absoluto e inapelable y todos los magistrados quedaban suspendidos durante su comisión, no por ello detentaban la soberanía, ya que, cumplida la comisión, su poder expiraba,

como ocurría con el del dictador... Supongamos que, cada año, se elige a uno o varios de los ciudadanos y se les da poder absoluto para manejar el estado y gobernarlo por entero sin ninguna clase de oposición, ni apelación. ¿No podremos decir, en tal caso, que aquéllos tienen la soberanía, puesto que es absolutamente soberano quien, salvo a Dios, no reconoce a otro por superior? Respondo, sin embargo, que no la tienen, ya que sólo son simples depositarios del poder, que se les ha dado por tiempo limitado. Tampoco el pueblo se despoja de la soberanía cuando instituye uno o varios lugartenientes con poder absoluto por tiempo limitado, y mucho menos si el poder es revocable al arbitrio del pueblo, sin plazo predeterminado. En ambos casos, ni uno ni otro tienen nada en propio y deben dar cuenta de sus cargos a aquel del que recibieron el poder de mando. No ocurre así con el príncipe soberano, quien sólo está obligado a dar cuenta a Dios... La razón de ello es que el uno es príncipe, el otro súbdito; el uno señor, el otro servidor; el uno propietario y poseedor de la soberanía, el otro no es ni propietario ni poseedor de ella, sino su depositario.

[...]

La palabra *perpetua* se ha de entender por la vida de quien tiene el poder. Cuando el magistrado soberano por sólo un año o por tiempo limitado y predeterminado continúa en el ejercicio del poder que se le dio, necesariamente ha de ser o por mutuo acuerdo o por fuerza. Si es por fuerza, se llama tiranía; no obstante, el tirano es soberano, del mismo modo que la posesión violenta del ladrón es posesión verdadera y natural, aunque vaya contra la ley y su anterior titular haya sido despojado. Pero si el magistrado continúa en el ejercicio del poder soberano por mutuo consentimiento, sostengo que no es príncipe soberano pues lo ejerce por tolerancia; mucho menos lo será si se trata de tiempo indeterminado, porque, en tal caso, lo ejerce por comisión precaria...

[...]

Examinemos ahora la otra parte de nuestra definición y veamos qué significan las palabras *poder absoluto*. El pueblo o los señores de una república pueden conferir pura y simplemente el poder soberano y perpetuo a alguien para disponer de sus bienes, de sus personas y de todo el estado a su placer, así como de su sucesión, del mismo modo que el propietario puede donar sus bienes pura y simplemente, sin otra causa que su liberalidad, lo que constituye la verdadera donación...

Así, la soberanía dada a un príncipe con cargas y condiciones no constituye propiamente soberanía, ni poder absoluto, salvo si las condiciones impuestas al nombrar al príncipe derivan de las leyes divina o natural. Así, cuando muere el gran rey de Tartaria, el príncipe y el pueblo, a quienes corresponde el derecho de elección, designan, entre los parientes del difunto, al que mejor les parece, con tal que sea su hijo o sobrino. Lo hacen sentar entonces sobre un trono de oro y le dicen estas palabras: *Te suplicamos, consentimos y sugerimos que reines sobre nosotros.* El rey responde: *Si queréis eso de mí, es preciso que estéis dispuestos a hacer lo que yo os mande, que el que yo ordene matar sea muerto incontinenti y sin dilación, y que todo el reino me sea remitido y consolidado en mis manos.* El pueblo responde *así sea,* y, a continuación, el rey agrega: *La palabra de mi boca será mi espada,* y todo el pueblo le

aplaude. Dicho esto lo toman y bajan de su trono y puesto en tierra, sobre una tabla, los príncipes le dirigen estas palabras: *Mira hacia lo alto y reconoce a Dios, y después mira esta tabla sobre la que estás aquí abajo. Si gobiernas bien, tendrás todo lo que desees; si no, caerás tan bajo y serás despojado en tal forma que no te quedará ni esta tabla sobre la que te sientas.* Dicho esto, le elevan y lo vitorean como rey de los tártaros. Este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan. [...]

Puesto que el príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Cabe aceptar ley de otro, pero, por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo, o imponerse algo que depende de la propia voluntad. Por esto, dice la ley: *Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit,* razón necesaria que muestra evidentemente que el rey no puede estar sujeto a sus leyes. Así como el Papa no se ata jamás sus manos, como dicen los canonistas, tampoco el príncipe soberano puede atarse las suyas, aunque quisiera. Razón por la cual al final de los edictos y ordenanzas vemos estas palabras: *Porque tal es nuestra voluntad,* con lo que se da a entender que las leyes del príncipe soberano, por más que se fundamenten en buenas y vivas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad.

En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina, por mover guerra a Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben uncirse e inclinar la cabeza con todo temor y reverencia. Por esto, el poder absoluto de los príncipes y señores soberanos no se extiende, en modo alguno, a las leyes de Dios y de la naturaleza...

¿Está sujeto el príncipe a las leyes del país que ha jurado guardar? Es necesario distinguir. Si el príncipe jura ante sí mismo la observancia de sus propias leyes, no queda obligado ni a éstas, ni al juramento hecho a sí mismo... Si el príncipe soberano promete a otro príncipe guardar las leyes promulgadas por él mismo o por sus predecesores, está obligado a hacerlo, si el príncipe a quien se dio la palabra tiene en ello algún interés, incluso aunque no hubiera habido juramento. Si el príncipe a quien se hizo la promesa no tiene ningún interés, ni la promesa ni el juramento pueden obligar al que prometió. Lo mismo decimos de la promesa hecha por el príncipe soberano al súbdito antes de ser elegido... No significa esto que el príncipe quede obligado a sus leyes o a las de sus predecesores, pero sí a las justas convenciones y promesas que ha hecho, con o sin juramento, como quedaría obligado un particular. Y por las mismas causas que éste puede ser liberado de una promesa injusta e irrazonable, o en exceso gravosa, o prestada mediante dolo, fraude, error, fuerza, o justo temor de gran daño, así también el príncipe, si es soberano, puede ser restituido, por las mismas causas, en cuanto signifique una disminución de su majestad. Así, nuestra máxima sigue siendo válida: el príncipe no está sujeto a sus leyes, ni a las leyes de sus predecesores, sino a sus convenciones justas y razonables, y en cuya observancia los súbditos, en general o en particular, están interesados.

[...]

LIBRO IV

CAPÍTULO VIII

Si en las facciones civiles el príncipe debe unirse a una de las partes y si el súbdito debe ser obligado a seguir una u otra, con los medios de remediar las sediciones

[...]

Si el príncipe soberano toma partido, dejará de ser juez soberano, para convertirse en jefe de partido y correrá riesgo de perder su vida, en especial cuando la causa de la sedición no es política. Así está ocurriendo en Europa desde hace cincuenta años, con motivo de las guerras de religión. Se ha visto cómo los reinos de Suecia, Escocia, Dinamarca, Inglaterra, los señores de las ligas y el Imperio de Alemania han cambiado de religión, sin que el estado de cada república y monarquía se haya alterado. Cierto que en muchos lugares los cambios se han producido con gran violencia y efusión de sangre. Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la disensión se pasa a la duda. Representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto. Nada hay, por claro y evidente que sea, que no se oscurezca y conmueva por la discusión, especialmente aquello que no se funda en la demostración ni en la razón, sino en la creencia. Si filósofos y matemáticos no ponen en duda los principios de sus ciencias, ¿por qué se va a permitir disputar sobre la religión admitida y aceptada? No se olvide que el filósofo Anaxágoras sostenía que la nieve era negra, Favorino que la cuartana era saludable y Carneades que es incomparablemente mejor ser malo que virtuoso y que, pese a tales opiniones, no les faltaron seguidores. Aristóteles decía que merece el rigor de las leyes quien pone en duda la existencia de un Dios soberano, lo que demostró, y que quien niega la blancura de la nieve es un insensato. También es cierto que todos los príncipes y reyes de Oriente y de África, prohíben rigurosamente que se dispute sobre la religión y la misma prohibición existe en España... La ley de Dios manda expresamente escribirla por doquier y leerla sin cesar al pueblo, de cualquier sexo y edad, no dice que se dispute sobre ella. Por el contrario, los hebreos, instruidos por los profetas, por tradición de padre a hijo, enseñaban la ley de Dios en siete colegios que había en el monte de Sión, pero no toleraron jamás que se disputase sobre ella, como leemos en Optatus Milevitanus... La discusión sólo tiene sentido respecto de lo verosímil, pero no respecto de lo necesario y divino...

Los propios ateos convienen en que nada conserva más los estados y repúblicas que la religión, y que ésta es el principal fundamento del poder de los monarcas y señores, de la ejecución de las leyes, de la obediencia de los súbditos, del respeto por los magistrados, del temor de obrar mal y de la amistad recíproca de todos. Por ello, es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión, no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de las repúblicas. No se debe prestar oídos a quienes razonan sutilmente mediante argumentos contrarios, pues *suma ratio est quae pro religione facit*, como decía Papiniano. No trataré aquí de qué religión es la mejor, si

bien es cierto que sólo hay una religión, una verdad, una ley divina publicada por la palabra de Dios. El príncipe que está convencido de la verdadera religión y quiera convertir a sus súbditos, divididos en sectas y facciones, no debe, a mi juicio, emplear la fuerza. Cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste. Si el príncipe abraza y obedece la verdadera religión de modo sincero y sin reservas, logrará que el corazón y la voluntad de los súbditos la acepten, sin violencia ni pena. Al obrar así, no sólo evitará la agitación, el desorden y la guerra civil, sino que conducirá a los súbditos descarriados al puerto de salvación.

[...]

VITORIA Y SUÁREZ

I. INTRODUCCIÓN

En los siglos XVI *y* XVII *encontramos en España una serie de teólogos y juristas que van a actualizar la filosofía del Derecho y del Estado y a sentar las bases del futuro derecho internacional. Siguen la tradición escolástica, aunque renovándola y adaptándola a su momento histórico, en una renovadora síntesis. Ubicados en la denominación general de «segunda Escolástica», desarrollan su labor en el marco de la Contrarreforma, y en una época de máxima actividad de la corona española, volcada en la conquista de las Indias. Las figuras sobresalientes son Francisco de Vitoria y Suárez, objeto de análisis individual, pero también merecen ser mencionados Domingo de Soto (1494-1560), Luis de Molina (1535-1600), Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569) —uno de los padres del derecho internacional, muy citado por Grocio—, el jesuita Juan de Mariana (1536-1623)—autor de* De rege et regis institutione *(1599), cuya teoría sobre el tiranicidio no se limita a una construcción abstracta y justifica de modo específico la muerte de Enrique III de Francia, por lo que es conocida en toda Europa— o Gabriel Vázquez (1551-1604).*

I. FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546)

Francisco de Vitoria nace en Burgos, probablemente en 1483, aunque el año de su nacimiento es controvertido. En 1504 ingresa en la orden dominica en el convento de la misma ciudad. Cinco años después va a estudiar humanidades y teología a la universidad de París. Se doctora en 1523 y regresa a España para impartir lecciones en Valladolid. En 1526 obtiene la cátedra de Prima Teologia *en la universidad de Salamanca. Aquejado de una parálisis parcial, no asistió al Concilio de Trento.*

Vitoria aglutina los nuevos esfuerzos escolásticos en la escuela salmantina, donde introdujo la Suma *de Santo Tomás como libro de texto, en lugar de las* Sentencias *de Pedro Lombardo. Su obra está recogida en las* Relectiones, *que eran unas lecciones extraordinarias sobre algún tema de actualidad que se exponían, en un día de fiesta, ante toda la universidad. Se conservan trece* relecciones *que nos han llegado gracias a la transcripción de sus oyentes. Destacan* De potestate civile *(1528),* De matrimonio *(1531) —a raíz del pleito matrimonial entre Enrique VIII y Catalina de Aragón—,* De potestate Eclessiae prior *y* De potestate Eclessiae posterior *(1532),* De indis prior *(1539) y* De Indis posterior sive de iure belli *(1539).*

LA SOCIEDAD POLÍTICA Y LA TITULARIDAD DEL PODER

Para Vitoria, el hombre es sociable por naturaleza. Su sociabilidad y afán de comunicación no quedan satisfechos con la familia, por lo que precisa de la sociedad política —que, por tanto, también es de derecho natural— para alcanzar la máxima perfección. Al tratar de la guerra justa, Vitoria define la sociedad política como aquella comunidad perfecta, o República que no es parte de otra, sino que tiene leyes propias, consejo y magistrados propios, y cita como ejemplos los reinos de Castilla y Aragón o el principado de Venecia.

Vitoria, como sostuviera Santo Tomás, afirma que la comunidad política es la titular inmediata del poder, que recibe de Dios. El fin de la comunidad es la consecución del bien común, pero, como no puede alcanzar cómodamente esa finalidad por sí misma (Vitoria imagina que estuviera integrada por una enorme multitud), designa a alguna persona en particular para que asuma el gobierno, y le transmite la potestad que ostentaba inicialmente. Esa transmisión consiste en un acto reconducible en cierto modo al pacto de sumisión que desarrollarán autores posteriores, pero con caracteres propios (Vitoria no presenta un contrato que dé origen a la sociedad, porque ésta surge de la natural sociabilidad del ser humano).

Para él, la forma de gobierno de la sociedad no es importante, aunque se decante por una monarquía hereditaria. El rey, constituido por la comunidad política, no ostenta un poder distinto al que tendría la República, sino el que ésta ha delegado, de modo que, si se aparta de la consecución del bien común, la República puede separarlo del poder incluso con el empleo de la fuerza.

EL PODER PAPAL

En De potestate Eclesiae, *Vitoria rechaza las teorías teocráticas medievales que afirmaban el poder omnímodo del papa en todas las materias y la condición de los príncipes de meros delegatarios suyos. Él diferencia las potestades civil y eclesiástica por su orientación hacia fines diferentes. La eclesiástica atiende a «la bienaventuranza sobrenatural, el culto divino y el bien del espíritu, o sea, del alma». En el orden temporal, la potestad civil no está sujeta al papa, porque la república es en sí misma una comunidad perfecta y completa y no puede depender de algo foráneo o atentaría contra su propia compleción. No obstante, el poder civil debe respetar el bien espiritual y aquí entra la preeminencia del papa. Como señala el teólogo: «En cuanto algo deja de ser contrario a la salvación de las almas y a la religión, deja de pertenecer al papa. Pero si el papa dice que un acto de gobierno es opuesto a la salvación espiritual, o que una ley no puede cumplirse sin pecado mortal o que atenta al derecho divino, entonces hay que someterse al juicio del Pontificio.» Vitoria señala que el papa deberá manifestar su disconformidad por vía del consejo y sólo en última instancia intervenir directamente. Por otro lado, Vitoria considera que el papa es el árbitro natural de los conflictos que puedan suscitarse entre los diferentes monarcas.*

Una comunidad universal: el derecho internacional

*La naturaleza social del hombre comporta la existencia de un derecho de comunicación (*ius communicationis*), es decir, el derecho a desplazarse libremente de un lugar a otro. La sociabilidad culmina en una sociedad universal de todos los hombres y las naciones. Más allá de la familia y del Estado, las tendencias de los hombres conducen a una colaboración universal. La idea no es nueva: ya en la Edad Media se halla el ideal de una comunidad de naciones cristianas bajo la doble potestad del papa y del emperador, pero Vitoria le da un nuevo fundamento, en un momento en que los postulados medievales ya no se sostienen y los Estados defienden su independencia. La comunidad que él esboza abarca todo el orbe: integra en igualdad de condiciones a los Estados cristianos y a los paganos—como los del Nuevo Mundo—, lo que implica reconocer a los segundos personalidad jurídica propia. Esa sociedad internacional se orienta hacia la consecución de un bien común supranacional que puede no coincidir con el de cada Estado particular.*

La ordenación de la comunidad internacional está presidida por los principios del Derecho natural. Vitoria define el derecho de gentes como aquel derecho que la razón natural ha establecido entre todos los pueblos. Frente a quienes imaginaban las reglas entre los Estados como normas mudables de derecho positivo, Vitoria las vincula al derecho natural, aunque también admita la existencia de normas positivas que surgirán en el seno de la propia comunidad internacional, fruto de las relaciones entre los Estados. La fuerza de esa posible normativa radicará en la potestad de la propia comunidad y obligará a todos los Estados si ha sido aceptada por la mayoría.

Se ha objetado que, al formular Vitoria la idea de orbe frente a la anterior noción de cristiandad, consagraba un derecho internacional secular. En realidad, Vitoria continúa considerando la cristiandad como la forma idónea para la convivencia de los pueblos, pero con sus escritos deslinda la esfera natural de la sobrenatural en el ámbito jurídico internacional.

Vitoria no se limita a presentar unos Estados soberanos sujetos a las normas de un derecho internacional coordinador, sino que atisba la instauración de un orden mundial al que se subordinen las soberanías estatales. En De potestate civile *llega a proponer una monarquía de todas las naciones cristianas, aunque la disocia de cualquier supuesto medieval, pero esta idea no la desarrollará con posterioridad.*

El derecho de la guerra

Vitoria presenta la cuestión de la guerra justa como una cuestión de derecho internacional, de un conflicto entre los Estados miembros de la comunidad universal. Él se cuestiona qué debe entenderse por guerra justa y afirma que sólo lo será aquella en que se resarce una ofensa injusta grave. Son causas insuficientes la diversidad de religión, el deseo de ensanchar el propio territorio y la gloria o el provecho particular del príncipe.

El dominico desglosa las tres condiciones tradicionales para una guerra justa: la causa justa (esa injusticia grave no reparada), la autoridad legítima

(sólo podrá promoverla el Estado como tal) y, por último, la recta intención (se prohíbe la búsqueda de otros fines que no sean el restablecimiento del derecho violado). Para Vitoria, la guerra tiene un carácter punitivo; sólo es legítima si constituye el único medio para reprimir la injusticia. Acorde con su concepción del derecho de gentes, Vitoria señala que el príncipe de un país puede actuar contra quien delinque como delegado de la comunidad internacional. Y añade que si a los súbditos del monarca que declara la guerra les resulta evidente que no es justa, deben negarse a participar.

Lo importante es la salvaguarda del bien común internacional, que en última instancia justifica la noción de guerra justa. Este bien supranacional es superior al de cada Estado, y así Vitoria señala que, si la guerra fuese útil a un Estado con perjuicio del orbe, sería injusta, y pone como ejemplo una contienda entre españoles y franceses en que los primeros tengan justos motivos, pero que se hace con mayor daño para la cristiandad porque facilita a los turcos la ocupación de territorios cristianos.

La conquista de las Indias

Las ideas de Vitoria sobre una comunidad internacional en que participan todos los pueblos del orbe en condiciones similares se proyectan en su exposición sobre el caso americano.

Como punto de partida, él afirma que los indios eran los verdaderos dueños de su territorio con anterioridad a la llegada de los españoles. Esta tesis supone, en la práctica, cuestionar la ocupación española. Por ello procede a analizar qué razones justifican la soberanía española sobre los territorios americanos, y diferencia entre títulos ilegítimos y legítimos, «por los cuales pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles». Entre los primeros sitúa la alegación de la autoridad universal del emperador o universal temporal del papa; el derecho de ocupación, porque la ocupación sólo se predica de las res nullius *—cosas de nadie— y esas tierras tenían propietarios; el derecho de compulsión a quienes se resisten a abrazar el cristianismo, los pecados de los indios y las adquisiciones por enajenación contractual u ordenación divina.*

Por contra, son títulos legítimos la tutela de la natural sociabilidad del hombre y de la libre comunicación. En virtud de la libre comunicación, Vitoria defiende la libertad de los mares, que deduce del derecho natural y de gentes, contra la conveniencia de la corona española —un siglo después la reformulará Grocio en defensa de los intereses holandeses—. Otros títulos legítimos serían el derecho de evangelización —con matices— o la acción en favor de los convertidos, así como la intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para impedir los sacrificios humanos o la elección voluntaria y la alianza y la amistad.

II. Francisco Suárez (1548-1617)

Francisco Suárez nació en Granada. En 1562 inició sus estudios de derecho canónico en Salamanca, donde también estudia filosofía y teología. En 1564 in-

gresa en los jesuitas. Entre 1580 y 1585 detentó la cátedra de teología en el Colegio de la Compañía de Jesús, en Roma. Por motivos de salud ha de regresar a España y da clases en Alcalá y Salamanca. Finalmente, ocupó la cátedra de Prima Teologia *en la universidad de Coimbra, a instancias de Felipe II, quien pretendía con su designación evitar un conflicto entre los aspirantes de varias órdenes religiosas.*

La importancia de Francisco Suárez es enorme. Numerosos autores lo consideran, tras Tomás de Aquino, la figura de mayor relieve de la Iglesia. Su obra fundamental son las Disputationes metaphysicae *(1597), pero en el ámbito estrictamente jurídico y político destacan* Tractatus de legibus ac Deo legislatore *(1612),* Defensio fidei *(1613), que surge en una polémica con Jacobo I, y* De bello.

LAS SOCIEDADES IMPERFECTAS Y PERFECTAS: LA FELICITAS EXTERNA

Para Suárez, como para sus predecesores, el hombre es un ser social que por naturaleza desea vivir en comunidad. Se integra, en primer lugar, en la familia, pero ésta se revela insuficiente para asegurar la satisfacción de sus necesidades materiales y, sobre todo, espirituales. Por ello deriva hacia la comunidad política. Suárez diferencia entre comunidades imperfectas y perfectas: las primeras son aquellas sociedades que no posibilitan la realización plena de la sociabilidad humana y necesitan que su tarea se complemente con otras comunidades; por contra, las perfectas permiten la plena realización. La familia es una sociedad imperfecta porque «no se basta para procurarse la felicidad humana del modo que humanamente puede procurarse» y porque en ella las personas no participan como miembros homólogos de un cuerpo político, sino como sujetos a la autoridad del pater familias *—la potestad dominativa—. Por contra, la comunidad política, que denomina «cuerpo místico», es una comunidad perfecta, ya que tiene aptitud para satisfacer las apetencias del hombre: le proporciona «el necesario conocimiento de todas las cosas».*

El paso de la pluralidad de familias a la comunidad política se realiza por un convenio, expreso o tácito, que suscriben voluntariamente los individuos. Como veíamos en Vitoria, no cabe identificar este pacto con las tesis contractualistas posteriores, dado que el jesuita, que lo analiza con mayor detenimiento, lo considera una exigencia de la naturaleza y no una convención artificial.

En ese primer pacto cada particular cede aquellos derechos precisos para la convivencia con sus semejantes en la actividad pública. Suárez señala que los hombres sólo someten aquel ámbito preciso para la vida política, conservando la independencia de su esfera personal. El Estado ha de respetar la autonomía de cada una de las comunidades que en él se integran, de modo que, por ejemplo, sólo podrá intervenir en la vida económica —que vincula a la potestad dominativa del pater familias*— cuando así proteja, objetivamente, el bien común.*

Suárez analiza los fines específicos del Estado: debe procurar la paz y la justicia, la suficiencia de bienes para que sus miembros puedan satisfacer su existencia corporal—lo que se vincula a esa excepcional intervención en la esfera económica—, la probidad de costumbres, que garantizará la paz externa y la felicidad de la república. En suma, debe facilitar «la felicidad natural de la

comunidad humana perfecta», y el mejor mecanismo para conseguirla es la elaboración de un ordenamiento jurídico adecuado. Esta solución muestra que el jesuita concibe el Estado con un componente jurídico notablemente superior al de anteriores teóricos. Además, al fijar unas funciones concretas del Estado, tuteladas por las leyes que promulga, lo separa definitivamente de la esfera espiritual, competencia de la Iglesia.

EL PODER: LA LEGITIMIDAD DEL MANDATARIO

Para Suárez, toda potestad es concedida a los hombres de Dios para su conservación. No se la entrega por separado, sino cuando han constituido la comunidad. La entrega del poder no consiste en un acto diferenciado del acto de la creación, sino que brota como una propiedad de la naturaleza misma de la sociedad constituida, como una cualidad del cuerpo místico. Dado que al pueblo —convertido en depositario del poder— le resulta muy difícil ejercitarlo por sí mismo, lo entrega a un mandatario, quien deberá usarlo en aras del bien común. Con esta postura, Suárez contesta a Jacobo I de Inglaterra, quien afirmaba que el monarca recibe su potestad inmediatamente de Dios, y no del pueblo. Para el jesuita, Dios no ha puesto a un hombre concreto en el poder: «la potestad de dominar o regir políticamente a los hombres, a ninguno en particular le ha sido dado inmediatamente por Dios». De hecho, la intermediación del pueblo implica una cierta subordinación de los gobernantes y ataja cualquier pretensión de potestad ilimitada. El príncipe que acepta se compromete a ejercer la autoridad conforme al bien común temporal, dentro de los límites de la ley.

En la entrega del poder pueden fijarse condiciones y restricciones, pero, una vez transferido, la comunidad no puede alterar a su antojo los términos de la cesión. En ocasiones, Suárez habla de donación perfecta de la potestad en el mandatario o señala que éste recibe el poder «para que use de él de la manera que le parezca más conveniente», pero nunca debemos entenderlo como una dejación absoluta.

Si Vitoria estudiaba los títulos que legitiman la conquista de las Indias, Suárez analiza los títulos que pueden justificar la legitimidad del gobernante para ejercitar el poder y contempla la elección o consentimiento de los pueblos, el título de la guerra justa, el de legítima sucesión y, por último, el de alguna donación hecha por el hombre.

Cada comunidad es libre de escoger el régimen que prefiera, y las formas de gobierno que existen son una prueba de que su determinación corresponde al arbitrio humano, lo que frena cualquier justificación de origen divino. Suárez se inclina por la monarquía, no sin señalar que resulta conveniente, dadas la «fragilidad, ignorancia y malicia del hombre», el añadir algún elemento de participación de la comunidad.

EL DERECHO DE RESISTENCIA

Si el monarca se desvía del bien común, conculca la ley a la que también está subordinado, y cae en la tiranía. Para Suárez, resulta incontrovertido que

la comunidad tiene el derecho de resistencia, corolario de su condición inicial de depositaria del poder y de posterior transferente. De acuerdo con la tradición anterior, el jesuita distingue dos tipos de tiranos: el príncipe legítimo que gobierna tiránicamente por haberse desviado del bien común, y el monarca que usurpa violentamente el poder. Es posible rebelarse contra ambos, pero en el primer supuesto la resistencia sólo es legítima si existe una clara actuación tiránica y si el sujeto activo es la comunidad y no un individuo aislado. Por contra, frente a quien haya usurpado el poder, cabrá la acción particular.

La comunidad internacional y el IUS GENTIUM

En el mundo existe una pluralidad de Estados o comunidades perfectas con sus particulares regímenes políticos. Su diversidad no impide que integren una unitatem quasi politicam et moralem; *no obsta para que se relacionen entre sí en un intercambio presidido por la paz y la cooperación, que se deriva, en última instancia, de la natural sociabilidad del hombre. Suárez puntualiza que el género humano en su conjunto no constituye una unidad política, posibilidad que ni siquiera le parece deseable, pues es muy difícil el recto gobierno de un reino universal.*

Todos los Estados consienten la observación de ciertos preceptos —subordinando en determinados aspectos el bien común estatal al bien universal—, que integran el derecho de gentes[1]*. Frente a Vitoria, Suárez sitúa el derecho de gentes en el campo del derecho positivo. Afirma que sus preceptos no mandan nada que sea intrínsecamente bueno ni prohíben nada intrínsecamente malo: por tanto, el derecho de gentes no es un derecho «necesario». Ello conlleva que no sea inmutable: puede ser modificado. Lo integran, en general, las costumbres que han surgido de la voluntad común de las diversas naciones.*

Más adelante estudia Suárez la guerra justa, cuya existencia —con los caracteres que vimos en Vitoria— admite. Su análisis del derecho de la guerra se vincula, obviamente, al derecho de gentes, del que el derecho de guerra es una parte. Ello significa que se integra en un derecho que Suárez ha definido previamente como derecho positivo, sustrayéndolo del derecho natural. Por tanto, la legitimación para emprender la guerra es una cuestión de derecho positivo, lo que implica que los monarcas podrían renunciar a la guerra para dirimir los conflictos y, en su lugar, optar por otros procedimientos, como por ejemplo, encomendar su resolución a árbitros. Suárez aboga por el empleo de este mecanismo, señalando que tales árbitros habrán de ser designados por los contendientes de común acuerdo, porque, al no reconocer las comunidades en litigio otro ente superior en su orden —se trata, como sabemos, de comunidades perfectas—, no estarían obligadas a aceptar las decisiones de árbitros elegidos unilateralmente por la otra parte.

---

[1] Hemos eludido el estudio de la ley en Suárez porque excede el propósito del texto. No obstante, cabe señalar que, al definir la ley, Suárez se separa tanto de los tomistas, quienes la veían un juicio de la razón, como de los que la consideraban un acto de la voluntad. Él propone una síntesis: «la ley natural no se limita a indicar el bien y el mal, sino que contiene también una auténtica y propia prohibición del mal y un verdadero y propio mandato del bien».

EL PODER INDIRECTO DEL PAPA[2]

Suárez recoge los postulados de Vitoria y los desarrolla: los poderes civiles y eclesiásticos son distintos entre sí y tienen unas finalidades diferentes. Corresponde al Estado velar por la felicitas externa, *y a la Iglesia ocuparse de lo espiritual. No obstante, la Iglesia, dada su finalidad superior, ejerce un poder indirecto sobre las cuestiones del Estado que estime que se vinculan a su potestad. El papa habitualmente intervendrá mediante el consejo, pero, en el supuesto de príncipes cristianos de incorregible perversión—o especialmente si son cismáticos o herejes—, puede adoptar medidas coercitivas, que incluyen deponerlos del trono.*

En el supuesto de príncipes paganos, la Iglesia carece de poder para castigarlos. Además, Suárez estima que la conversión de los súbditos no implica que los príncipes paganos pierdan su poder civil: se debe obedecer al príncipe pagano cuya autoridad, legítima, existía antes de la conversión de los ciudadanos. No obstante, la Iglesia tiene la facultad de liberar a dichos ciudadanos del deber de sujeción, si su moral—contemplada de modo general, «aunque no conste el peligro de cada uno en particular»— se encontrase amenazada.

VITORIA

*DE INDIS PRIOR**

RELECCIÓN I

[...]

Disertaré ahora sobre los *títulos legítimos e idóneos* por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles.

1. EN PRIMER TÍTULO puede nombrarse de *la sociedad y comunicación natural.*

2. Y acerca de esto sea así la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.*

Se prueba, en *primer lugar,* por el derecho de gentes, que es derecho natural o del derecho natural se deriva, según el texto de las *Instituciones:* «Lo que la ra-

[2] A pesar de los notables textos de Vitoria o Suárez, el máximo exponente de la teoría del poder indirecto del papa es el cardenal italiano Roberto Belarmino (1542-1621), jesuita. Con sus escritos contesta las teorías de Jacobo I de Inglaterra sobre el derecho divino de los reyes. Para el jesuita, sólo el papa recibe su poder directamente de Dios. A partir de aquí, los gobernantes no pueden exigir una sumisión absoluta, y el poder pontificio tiene para sus fines —los espirituales— la potestad de regular el poder secular. En determinadas circunstancias, el papa podrá deponer al monarca herético y dispensar a sus súbditos de obedecerle.

* F. de Vitoria, *Obras* (Relecciones: *De Indis prior* y *De indis posterior sive de iure belli*), ed. crítica por el P. Teófilo Urdanoz, Ed. Católica, Madrid, 1960.

zón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes.» Mas en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial; y, por el contrario, es de humanidad y cortesía comportarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros reportaran daño a la nación.

Segundo. Al principio del mundo (como todas las cosas fuesen comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes evitar la mutua comunicación de los hombres por esta repartición; y en tiempos de Noé fuera ciertamente inhumano.

Tercero. Todas las cosas que no están prohibidas o que no van en perjuicio e injuria de los otros son lícitas. Pero, como suponemos, la tal peregrinación de los españoles no injuria ni daña a los bárbaros; luego es lícita.

Cuarto. No sería lícito a los franceses prohibir a los españoles recorrer la Francia ni aun establecerse en ella, o viceversa, sino redundase en su daño o se les hiciera injuria; luego tampoco a los bárbaros.

Quinto. El destierro se cuenta entre las penas capitales; luego es ilícito desterrar a los huéspedes sin culpa alguna.

Sexto. Compete al derecho de guerra negar la estancia en la ciudad o provincias a los que se consideren como enemigos y arrojar de ella a los que ya se encuentran allí establecidos. Y pues que los bárbaros no están en guerra justa con los españoles, supuesto que éstos no les sean dañosos, no les es lícito negarles residir en su patria.

El *séptimo* argumento lo forma aquello del poeta:

¿Qué raza de hombres es ésta, o qué nación tan bárbara es ésta que permite un tal trato? ¡Se nos veda el abrigo y hospedaje de sus costas!

Octavo. Todo animal ama a su semejante. Luego la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza el impedir la compañía y consorcio de los hombres que ningún daño causan.

El *noveno* argumento lo forma aquello de San Mateo: *Fui huésped y no me disteis hospitalidad.* Por consiguiente, como parezca ser de derecho natural el recibir a los huéspedes, aquel juicio de Cristo se establecerá con todos y para todos.

Décimo. «Por derecho natural, comunes a todos son las aguas corrientes y el mar; lo mismo los ríos y los puertos; y las naves por derecho de gentes es lícito atracar a ellos», según se dice en las *Instituciones.* Y por la misma razón parecen públicas esas cosas, luego nadie puede prohibir el uso de ellas. De donde se sigue que harían injuria a los españoles los bárbaros, si se lo prohibieran en sus regiones.

Undécimo. Ellos admiten a otros bárbaros de cualquier parte que sean; luego harían injuria a los españoles no admitiéndoles.

Duodécimo. Porque si no fuera lícito a los españoles viajar por aquellas provincias, ello sería por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino es cierto que se puede. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley.

Decimotercero. O los españoles son súbditos de ellos o no. Si no son súbditos no se les puede prohibir. Si son súbditos están obligados a tratarlos debidamente.

Decimocuarto. Los españoles son prójimos de los bárbaros, como se ve por la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas. Pero tienen obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos; luego no les es lícito prohibir el acceso a su patria a los españoles sin motivo alguno. Que, como dice San Agustín: «Cuando se dice amarás a tu prójimo es manifiesto que todo hombre es prójimo.»

3. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos.*

Se prueba por la anterior. *Primero,* porque parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros puedan comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos.

En *segundo lugar* se prueba, de la misma manera, porque esto parece también lícito por derecho divino; luego la ley que lo prohibiera sería, sin duda alguna, irracional.

Tercero. Los príncipes están obligados por derecho natural a amar a los españoles; luego no les es lícito, si puede hacerse sin el propio daño, prohibirles sin causa alguna disfrute de bienes de aquellas regiones.

Cuarto. Porque parece que obrarán contra aquel proverbio que dice: *No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.* Y en suma, es cierto que no pueden los bárbaros prohibir a los españoles su comercio, más que los cristianos lo puedan prohibir a otros cristianos.

Claro es que si los españoles prohibieran a los franceses comerciar con ellos no por el bien de España, sino para impedir a los franceses el participar en alguna utilidad, esta ley sería inicua y contra caridad. Si, pues, esto no puede justamente prohibirse por ley, mucho menos puede ejecutarse, pues la ley no es inicua sino por su ejecución. Y como se dice en la ley *Ut vim* de las *Pandectas,* «la naturaleza estableció cierto parentesco entre los hombres». Por donde es contra el derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna. «Pues no es lobo el hombre para otro hombre, como dice Ovidio, sino hombre.»

4. TERCERA PROPOSICIÓN: *Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.*

Por ejemplo: Si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en un campo o en los ríos, o pescar perlas en el mar o en el río, no pueden los bárbaros impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país.

Esto se prueba por la primera y la segunda proposición. Porque si es lícito a los españoles el peregrinar y comerciar con ellos, también les será usar de las leyes y beneficios de todos los peregrinos.

En segundo lugar, porque las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa, según consta en el Derecho. Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o cualquier otra cosa de los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante, como los peces del mar. Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual, por desviarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es el favor del bien común de todos.

Si, por consiguiente, después de los primeros tiempos de criado el mundo o reparado después del diluvio, la mayoría de los hombres estableciese que los legados en todas partes fueran intangibles, que los mares fueran comunes, que los cautivos de guerra fueran esclavos, y que convenía que los huéspedes no fueran expulsados, ciertamente esto tendría fuerza de ley, aunque algunos otros se opusieran.

[...]

DE INDIS POSTERIOR

[...]

RELECCIÓN II

[...]

7. Pero toda la dificultad está en determinar *qué es una república y quién propiamente puede llamarse príncipe.* A esto se responde brevemente, que república se llama a una comunidad perfecta. Pero aun cabe dudar qué es una comunidad perfecta.

Para cuya declaración es de notar que *perfecto* es lo mismo que *todo.* De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y repúblicas perfectas bajo un mismo príncipe. Una república semejante, o su príncipe, tiene autoridad para declarar la guerra y sólo ella.

8. Pero por esto mismo puede dudarse, y con razón, *si cuando muchas repúblicas de éstas tienen un señor o príncipe común pueden hacer la guerra por sí mismas, sin contar con la autoridad del príncipe superior.* Y respondo que sin duda pueden hacerla, lo mismo que los reyes, que están sujetos al emperador, pueden guerrear entre sí, sin tener en cuenta la autoridad imperial. Porque, como se ha dicho, la república debe de bastarse a sí misma y no se bastaría si careciese de esta facultad.

9. De donde también se deduce claramente *que los demás régulos o príncipes que no rigen una república perfecta, sino que forman parte de otra, no pueden declarar ni hacer la guerra, como, por ejemplo, el duque de Alba, o el conde de Benavente,* pues son partes del reino de Castilla y, por consiguiente, no

presiden repúblicas perfectas. Pero como estas cosas son en gran parte de derecho de gentes o humano, la costumbre puede dar poder y autoridad para hacer la guerra. De donde si alguna ciudad o algún príncipe ha obtenido por antigua costumbre el derecho de hacerla por sí mismo, no se le puede negar esta autoridad, aun cuando, por otra parte, no fuese su república perfecta. En otros casos, la necesidad podría conceder esta misma licencia y autoridad. Si en un mismo reino una ciudad moviese guerra a otra, o un gobernador a otro, y el rey se descuidase o no se atreviese a castigar las ofensas inferidas, en este caso, la ciudad o el jefe agraviado podrían no sólo defenderse, sino también hacer la guerra, escarmentar a los enemigos y hasta dar muerte a los culpables; porque de otra suerte ni aun se podría defender debidamente, ya que los enemigos no se abstendrían de la injuria, si aquellos que la padecen se contentaran con sólo defenderse. Por cuya razón se concede aún al hombre particular el poder atacar a su enemigo, si de otra suerte no ve camino de defenderse de la injuria.

Y con esto basta acerca de esta cuestión.

10. CUESTIÓN TERCERA: *Cuál puede ser la razón y la causa de una guerra justa.* La cual es más necesaria para todo el problema y para la controversia acerca de los bárbaros.

Para esto establezco como PRIMERA PROPOSICIÓN: *La diversidad de religión no es causa justa para una guerra.* Queda largamente probada en la relección anterior, donde impugnamos el cuarto título que puede pretenderse para la posesión de los bárbaros, esto es, cuando no quieren recibir la fe cristiana. Es sentencia de Santo Tomás, y común entre los doctores, y no sé de ninguno que sienta lo contrario.

11. SEGUNDA PROPOSICIÓN: *No es justa causa de guerra el deseo de ensanchar el propio territorio.*

Esta proposición es demasiado clara para que necesite probarse. De otra suerte habría causa justa por cualquiera de las partes deliberantes, y así todos serían inocentes. De lo cual a su vez se seguiría que no sería lícito matarlos, e implica contradicción que fuese guerra justa y que no se pudiese dar muerte a los enemigos.

12. TERCERA PROPOSICIÓN: *Tampoco es causa justa de guerra la gloria o el provecho particular del príncipe.*

Esto es también evidente. Porque el príncipe debe ordenar tanto la paz como la guerra al bien común de la república, y así como no puede invertir en gloria o provecho suyo los fondos públicos, mucho menos puede exponer a sus súbditos al peligro. Ésta es la diferencia entre el rey legítimo y el tirano, que el tirano ordena su gobierno al propio provecho y acrecentamiento, mientras que el rey lo dirige al bien público. Así lo dice Aristóteles en el 4.º de los *Políticos.*

En segundo lugar, porque el príncipe tiene la autoridad recibida de la república, luego debe de emplearla para el bien de ella. Además, las leyes deben darse no para ningún provecho particular, sino para la utilidad común de los ciudadanos, como se dice en la distinción 4, capítulo *Erit autem lex,* texto tomado de San Isidoro. Luego también las leyes de la guerra deben ser para la utilidad común, y no sólo para la particular del príncipe.

Por último, en esto se diferencian los hijos de los siervos, como dice Aristóteles en el libro primero de los *Políticos,* en que los señores usan de los siervos

para propia utilidad; mientras que los hijos no son para otros, sino para sí mismos. Por consiguiente, si los príncipes abusan de los ciudadanos, obligándoles a ir a la guerra y a contribuir a ella con su dinero no para el bien público, sino para su propia utilidad, los convierten en esclavos.

13. CUARTA PROPOSICIÓN: *La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida.*

Esto se prueba en primer lugar por la autoridad de San Agustín: «Las guerras justas suelen definirse», etc., como arriba se ha alegado; y es determinación de Santo Tomás en la 2-2 q.4 a.1, y de todos los doctores.

Además, la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escarmentarlos, como queda dicho. Pero no puede haber venganza donde no han precedido culpa e injuria. Luego es patente la consecuencia.

[...]

SUÁREZ

*DEFENSIO FIDEI**

[...]

7. Pues bien, de aquí se sigue también evidentemente lo que decíamos en la última parte de la tesis: que este poder, considerado en abstracto, en cuanto procede del autor de la naturaleza como por una consecuencia natural, no reside en una sola persona, ni en un grupo particular de aristócratas o de ciudadanos del pueblo. Pues, naturalmente, este poder sólo se encuentra en la comunidad en cuanto es necesario para su conservación y en cuanto puede demostrarse por el dictamen de la razón natural. Ahora bien, la razón natural sólo dice que el poder público está necesariamente en toda la comunidad, y no en una persona o senado. Luego, en cuanto procedente de Dios inmediatamente se entiende que solamente reside en toda la comunidad y no en una parte de ella. Y lo entiendo de la parte de la comunidad no sólo señalada individualmente o materialmente (por así decir), sino también formalmente o de una manera indeterminada o vaga. Es decir [que el poder] no reside en una persona determinada, por ejemplo, en Adán, Jacobo o Felipe, ni tampoco por naturaleza está en una persona particular; y proporcionalmente lo mismo sucede con el senado, ya se mire materialmente en cuanto integrado por tales personas, ya formalmente en cuanto es una asamblea de tales y tantas personas. La demostración es clara. En virtud de la razón natural no puede hallarse motivo por el cual el poder haya de corresponder a una persona o a un determinado grupo de personas más que a otro dentro de toda la comunidad del Estado. Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside inmediatamente en la comunidad.

* F. Suárez, *Defensio fidei*, introd. y ed. crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965.

Finalmente se explica, porque en virtud de la sola razón natural el poder político no se determina a la monarquía o a la aristocracia pura o mixta. No existe ninguna razón que demuestre que es necesario esta forma concreta de gobierno. Y la misma costumbre lo confirma. Porque los distintos pueblos o naciones eligieron también distintas formas de gobierno, y ninguna de ellas va en contra de la razón natural o de la inmediata institución de Dios. Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador. De lo contrario, la monarquía habría sido instituida directamente por Dios. Ni [la confirió] a un único o particular senado o a una asamblea concreta de unos pocos príncipes. De lo contrario, la aristocracia habría sido inmediatamente instituida por Dios. De la misma manera puede argumentarse sobre cualquier forma mixta de gobierno.

8. Objeciones. Si esta argumentación tuviera fuerza, probaría también que Dios no ha dado inmediatamente este poder político a toda la comunidad. Si así no fuera, la democracia procedería inmediatamente de Dios por institución divina, como concluíamos de la monarquía y de la aristocracia. Y esto no es menos falso y absurdo en la democracia que en las otras formas de gobierno. Primero, porque como la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco la democracia; y aún mucho menos ésta por ser la más imperfecta de todas [las formas de gobierno], como lo prueba Aristóteles y es evidente por sí mismo. Segundo también, porque si aquella institución fuera de origen divino no podría ser cambiada por los hombres.

Respuesta: Se niega la primera conclusión, porque del hecho de que este poder no haya sido conferido por Dios con la institución de la monarquía o de la aristocracia, más bien se concluye por necesidad que fue conferida a toda la comunidad, ya que no queda otro sujeto humano, por así decir, al que pueda dársele. Respuesta a la segunda conclusión de que la democracia tendría su origen en una institución divina: Si esto se entiende de una institución positiva, hay que negar la conclusión. Si se entiende, por el contrario, de una institución en cierta manera natural, sin ningún inconveniente puede y debe admitirse. Pues hay que advertir la gran diferencia que existe entre estas formas políticas de gobierno: la monarquía y la aristocracia no pudieron ser introducidas sino por una institución positiva divina o humana, porque la sola razón natural, en abstracto, no determina como necesaria una de esas formas [de gobierno], como tengo dicho. Y no basándose esta institución positiva en la naturaleza humana, en abstracto prescindiendo de la fe o de la revelación divina, se concluye que estas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios.

Sin embargo, la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación o resultancia natural, con la negación solamente de una nueva o positiva institución. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución: porque en virtud de la razón tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia], ni exige otra más inmutable.

9. Por lo cual, este poder en cuanto es conferido inmediatamente por Dios a la comunidad, puede decirse según la manera de hablar de los juristas que es de

derecho natural negativo, no positivo; o mejor, de derecho natural concesivo y no simplemente preceptivo. Porque, indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente el cambio por el que tiene potestad para ello.

Hay un ejemplo en la libertad del hombre, la cual se opone a la esclavitud. Pues [la libertad] es de derecho natural, ya que el hombre nace libre en virtud del solo derecho natural y no puede ser reducido a servidumbre sin algún título legítimo. Ahora bien, el derecho natural no prescribe que todo hombre permanezca siempre libre o (lo que es igual) no prohíbe absolutamente que un hombre sea reducido a servidumbre, sino que únicamente prohíbe que esto se haga sin el libre consentimiento del hombre o sin un motivo y poder justos. Asimismo la comunidad política perfecta es libre por derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella, sino que ella misma en su totalidad tiene el poder político que es democrático, mientras no se cambie. Sin embargo, puede ser privado de tal poder ora por voluntad propia, ora por quien tenga para ello un título legítimo y poder justo [pudiendo el poder político] pasar a una persona determinada o a un senado.

10. Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana. Es este el *egregio axioma de la teología,* no por burla, como propala el rey, sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para comprender los fines y los límites del poder político.

[...]

18. [...] el poder regio no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión [en el trono] y otras parecidas. Unos tienen poder monárquico absoluto; en otros va mezclado con una aristocracia o con la dependencia de algún senado que incluso puede tener derecho a una votación decisiva, a veces sólo en ciertos casos, a veces en todos los de cierta monta, a veces en muchos, a veces en pocos. A algunos reyes les ha sido conferido el poder no sólo para su persona, sino también para sus descendientes, por así decir; esto es, pueden transmitir su dignidad a sus hijos y nietos. A otros, en cambio, sólo se les confiere el poder personalmente y no para la dinastía, de suerte que, al morir el rey, es elegido otro, como sucede en Polonia y en el mismo imperio romano. Incluso podría elegirse un rey para un tiempo determinado si así se hubiera instituido en alguna parte desde el principio, pues esto no contradice a la naturaleza [de la monarquía]. Por consiguiente, es una clara prueba de que la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables y dependan normalmente del arbitrio de los hombres.

19. Se concluye, finalmente, que este gobierno o poder monárquico puede adquirirse de varias maneras que conviene señalar aquí para que se entienda mejor la tesis expuesta. La primera manera de conferir este poder a un príncipe en su constitución original se verifica por el libre consentimiento del pueblo. Aho-

ra bien, este consentimiento puede entenderse de varias maneras: Una, cuando se verifica poco a poco y en cierto modo sucesivamente, según va creciendo el pueblo. Así, por ejemplo, al principio toda familia obedecía a Adán o a Abraham o a cualquier otro [patriarca], como padre o cabeza de la familia; más tarde, al ir aumentando el pueblo pudo continuar la sumisión y extenderse el consentimiento a obedecerle también como rey cuando la comunidad empezó a hacerse perfecta. Quizá éste fue el origen de muchos reinos y concretamente el primer reino de la ciudad de Roma; y, en este sentido —si se piensa bien—, pueden aparecer simultáneamente el poder monárquico y la comunidad política.

Otra manera pudo ser cuando la comunidad ya política elige libremente al rey, al cual traslada su poder. Es la manera de suyo más conveniente y razonable. Una vez que se ha hecho ya esta traslación en firme y para siempre, en este caso no es necesario después una nueva elección o un nuevo consentimiento del pueblo. Basta aquel consentimiento que se dio al comienzo de la monarquía para que en virtud de él sea transferido este poder y dignidad real por sucesión hereditaria. Y de esta manera puede decirse que también los reyes que se suceden en el trono reciben directamente su poder del pueblo, no por un nuevo consentimiento, sino en virtud de aquel primer consentimiento. Los hijos reciben de los padres los mismos reinos en virtud de la primera constitución [del pueblo] más que por la voluntad de los padres. De forma que el heredero sucedería en el trono, aun contra la voluntad del padre, y por consiguiente el padre únicamente actúa como preparando o formando la persona a la que se transfiere el poder mismo en virtud de aquel primer contrato.

20. Además de esta manera voluntaria [de traslación] suelen a veces las naciones o pueblos libres quedar sometidos involuntariamente a los reyes por medio de la guerra. Y esto suele hacerse justa o injustamente. Cuando la guerra tuvo un título justo, ciertamente el pueblo en ese caso se ve privado del poder que tenía, y el príncipe que venció ha adquirido el verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que supuesta la justicia de la guerra, es justo aquel castigo. De la misma manera que los prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad concedida por la naturaleza y son hechos verdaderamente esclavos en justo castigo. Por esta razón dije anteriormente que el poder del rey se basa en un contrato o cuasicontrato. Pues el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere el afecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado.

Acontece, sin embargo, con más frecuencia que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta. De esta manera se agrandaron generalmente los más famosos imperios de la tierra. Cierto que en este caso no se adquiere al principio el reino ni el verdadero poder por faltar un título justo, sin embargo, en el correr del tiempo sucede que el pueblo da libremente su consentimiento o que los sucesos reinan la buena fe. Cesará entonces la tiranía y comenzará el verdadero dominio y la potestad regia. De esta manera se obtiene siempre el poder monárquico inmediatamente por un título humano o por medio de la voluntad de los hombres.

[...]

HUGO GROCIO (1583-1645)

Grocio nace en Delft (Holanda), de padre protestante y madre católica. Desde muy joven alterna los estudios de filosofía, historia, derecho y religión con una activa participación en asuntos políticos.

La Holanda de principios del siglo XVII vivía una situación de conflicto permanente entre la corona española y los holandeses, que ansiaban la independencia absoluta. En 1609 se acordó una tregua de doce años, pero las provincias del Norte estaban divididas entre quienes apoyaban la paz —numerosos comerciantes— y quienes querían proseguir la guerra. A esas diferencias se unió una disputa teológica entre los arminianos —que rechazaban las tesis calvinistas sobre la predestinación— y los gomaristas —a favor de una estricta lectura de Calvino— que tenía una proyección política: los arminianos defendían la intervención del poder civil en el ámbito eclesiástico mientras que los gomaristas afirmaban la autonomía, e incluso la preeminencia de los pastores sobre los gobernantes. Grocio apoya a los arminianos, y la derrota de éstos le lleva en 1619 a la cárcel, condenado a cadena perpetua. Dos años después, logra escapar escondido en un arcón. Pasa el resto de su vida en el exilio, principalmente en París, donde escribe su obra más conocida, De iure belli ac pacis *(1625) y donde actuó como embajador sueco, por designación de la reina Cristina. Murió en Rostock en 1645, a los pocos días de sufrir un naufragio. Entre sus restantes escritos cabe destacar* De iure praedae *y* De summarum potestatum circa sacra, *de publicación póstuma (aunque escrito hacia 1614), que analiza los límites del poder estatal en materia religiosa.*

Desde Pufendorf, Grocio ha sido considerado el padre de la Escuela del derecho natural y, al mismo tiempo, el primer teórico del derecho internacional o de gentes. Esta afirmación no es rigurosamente cierta. Grocio no es un innovador radical, sino un profundo conocedor de la cultura anterior que abre camino a las nuevas corrientes. Su trabajo incorpora las tesis de la segunda Escolástica española —probablemente los auténticos fundadores del derecho internacional—, adaptándolas a un entorno diferente. Esta puntualización no pretende cuestionar la importancia de Grocio. De iure belli *tuvo una enorme difusión —en 1758 se habían publicado más de cuarenta y cinco ediciones latinas— e incidió de manera decisiva en las posteriores relaciones entre los Estados.*

I. EL DERECHO NATURAL

Grocio afirma taxativamente que «la madre del derecho natural es la misma naturaleza humana». Por tanto, el fundamento del derecho debe buscarse en el ser humano, que Grocio analiza a partir de dos características: su innata socia-

bilidad y su condición racional. Para él, los hombres son sociables por naturaleza. Su appetitus societatis*—y no el interés— los induce a asociarse en una comunidad «tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie».*

Para conservar esa comunidad son precisas unas normas, porque «no hay comunidad que pueda mantenerse sin Derecho». El hombre descubre el derecho por medio de su razón. Para Grocio el derecho natural es «el dictado de la recta razón que hace conocer que una acción, en función de su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene en sí misma torpeza o necesidad moral, y que, por tanto, está prohibida u ordenada por Dios, autor de la naturaleza». Ese derecho presenta dos rasgos fundamentales. En primer lugar, su obligatoriedad: no se trata de una mera recomendación, pues se funda en la naturaleza misma de las cosas. En segundo, su inmutabilidad, derivada de su condición intrínseca, que comporta que ni siquiera Dios pueda alterarlo. De hecho, afirma Grocio, «lo que hemos dicho tendría lugar incluso si admitiésemos algo que no cabe hacer sin cometer el mayor delito, como aceptar que Dios no existe o que no se ocupa de los negocios humanos». De esta aseveración deducen algunos autores una novedosa declaración de laicismo, pero ya había sido formulada por teólogos y juristas anteriores —en su mayoría inscritos en la segunda Escolástica— como réplica a los voluntaristas. No obstante, al fundamentar el derecho natural de modo inmediato en la naturaleza racional del hombre y sólo de modo mediato en Dios, Grocio está independizando definitivamente el derecho de la teología y de la metafísica.

Grocio presenta dos criterios para fijar el contenido del derecho natural: uno a priori, *por el que se consideran normas del derecho natural las conformes a la naturaleza social racional del hombre, y otro* a posteriori, *basado en considerar derecho natural lo que en todos los pueblos, «o en todos los de mejores costumbres», se cree que es tal. La fragilidad de este segundo procedimiento, que rechazarán Hobbes y Pufendorf, demuestra una vez más que Grocio es un pionero del iusnaturalismo pero no un ejemplo ortodoxo de sus esquemas.*

Grocio enumera los primeros preceptos que conforman el derecho natural: el respeto a la propiedad ajena, a la palabra dada y a los compromisos y contratos establecidos, así como la reparación del perjuicio ocasionado por ignorancia o malintencionadamente.

II. EL CONTRATO SOCIAL

Grocio, a diferencia de los iusnaturalistas posteriores, no se detiene en el estadio de naturaleza previo a la sociedad ni diferencia con rigor un contrato fundacional entre los hombres. Su desinterés se debe a que considera que la sociedad se deriva de la propia naturaleza social humana: desde que el hombre existe, existe una vocación a constituirla. Tan sólo contempla pactos para asuntos concretos, como la fijación de la propiedad. Sí analiza el pacto entre la comunidad y sus gobernantes, por el cual aquélla renuncia al ejercicio de su soberanía y la traspasa a éstos. Las condiciones del pacto determinan las diferentes formas de gobierno y, también —en función de la existencia o no de una cláusula de sumisión incondicional—, la posibilidad de rebelarse frente al gobernante.

III. LA SOBERANÍA

Grocio define el poder supremo—la soberanía— como aquel cuyos actos no están sujetos a derecho ni pueden anularse por otra voluntad humana. Diferencia entre titular del poder común y titular propio: el primero es el Estado, y el segundo, el dirigente. Sin embargo, considera que el poder es un derecho privado del gobernante, que éste puede incorporar a otro patrimonio o delegar en usufructo o a título de disfrute temporal. Esta reducción a parámetros meramente patrimoniales recuerda postulados medievales y comporta un sorprendente retroceso respecto a Bodino y a las tesis de la segunda Escolástica. Además, implica la posibilidad de eliminar el carácter ministerial del poder público.

IV. EL DERECHO DE GENTES

*En una Europa en que se consolidaban las monarquías absolutas y en que el laudo de la autoridad cristiana había perdido definitivamente su fuerza, Grocio presentó un derecho —«que rige entre muchos pueblos y sus reyes»— en el cual tenían cabida los reinos cristianos y los paganos y lo asentó sobre nuevos fundamentos. El holandés diferencia entre derecho de gentes natural y derecho de gentes positivo. El primero es, sencillamente, una manifestación del derecho natural proyectada a situaciones internacionales. El segundo se fija por el consentimiento de todos los pueblos y presenta como corolario la obligación de cumplir los convenios firmados (*pacta sunt servanda*).*

Dos aspectos vinculados al derecho de gentes nos resultan especialmente interesantes: su visión de la guerra y, en tiempo de paz, su defensa de la libertad de los mares.

V. LA GUERRA

Grocio pretende dar respuesta a dos cuestiones: si existe alguna guerra justa y qué es justo en la guerra. Para él, la guerra no es contraria al derecho natural, ya que se funda en el instinto de conservación de los seres humanos. Sin embargo, debe ser el último recurso para dirimir conflictos, dados los perjuicios que comporta. Él propone el arbitraje o las conversaciones como procedimientos alternativos preferibles, sobre todo en los supuestos en que la justicia de la causa no es incontestable.

Influido por los teólogos españoles, Grocio considera guerra justa la que se fundamenta «en la defensa, la recuperación de las cosas y el castigo de los culpables». Él niega la condición de causa justa a la autoridad del emperador o del papa, a la pretensión de gobernar otro pueblo sin su voluntad, al deseo de libertad de un pueblo sometido y a la que se hace para debilitar a una nación cuya actuación se considera peligrosa (por ejemplo, si está levantado fortificaciones).

Grocio diferencia varias clases de guerra: pública, cuando los contendientes son Estados; privada, cuando se trata de señores no soberanos—categoría que condena explícitamente—, y mixta, entre un Estado y un litigante no soberano («una parte es pública y la otra privada»), también condenable excepto si se produce contra un usurpador o un príncipe que trate de arruinar el Estado.

Pero la guerra no legitima cualquier actividad. No porque los hombres sean enemigos dejan de ser hombres. Por eso deben evitarse comportamientos inhumanos. En suma, la guerra no comporta la caducidad del derecho, sino que debe procederse «dentro del orden de la justicia y la fidelidad». Esta afirmación, constantemente repetida en nuestros días, tuvo ya en su momento consecuencias prácticas: según parece, la lectura de De iure belli *disuadió a Luis XIV de declarar a Holanda una guerra sin cuartel.*

VI. LA LIBERTAD DE LOS MARES

A instancias de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, Grocio escribe en 1604 el tratado De iure praedae, *del que sólo se publica, cinco años después, el capítulo* Mare liberum *—sobre la libertad de los mares— en forma de opúsculo anónimo. La Compañía quería convencer a sus accionistas menonitas de que aceptasen las ganancias derivadas de la captura de un barco portugués por dos naves holandesas en el estrecho de Malaca. Esos socios, en razón de sus creencias religiosas, consideraban ilícito el beneficio obtenido. Grocio argumentará la legitimidad de la captura. Para el holandés, el derecho a comerciar y a navegar libremente pertenecen al derecho de gentes primario —es decir, al derecho natural— y hay que defenderlos con las armas si es preciso. Él rechaza el monopolio que Portugal y España—basándose en el derecho de ocupación y en varias bulas pontificias— afirmaban tener sobre los mares. Dios quiso que las naciones no pudieran autoabastecerse para que las personas se relacionasen entre sí y se fomentase la amistad entre los hombres. De ahí se deriva la necesidad de libre acceso a todas partes y la imposibilidad de restringir el comercio. Estas teorías —que se revelan deudoras de Suárez y Vitoria, a quienes cita a menudo— serán desarrolladas de manera general y ordenada en* De iure belli.

GROCIO

*DEL DERECHO DE LA GUERRA Y DE LA PAZ**

LIBRO I

CAPÍTULO I

¿Qué es la guerra, qué el derecho?

[...]

---

* H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, trad. de Jaime Torrubiano Ripoll, Reus, Madrid. 1925.

X. 1. El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza.

2. Los actos, sobre los cuales recae tal dictado, son lícitos o ilícitos de suyo, y por lo tanto, se toman como mandados o prohibidos por Dios, necesariamente; en el cual concepto se diferencia este derecho, no solamente del humano, sino también del divino voluntario, el cual no manda o prohíbe lo que de suyo y por su misma naturaleza es lícito o ilícito, sino que prohibiendo o mandando hace las cosas lícitas o ilícitas.

3. Mas para entender el derecho natural se ha de notar que algunas cosas se llaman de derecho no con propiedad, sino, como suelen decir las escuelas, *reductivamente*; a las cuales no se opone el derecho natural, como dijimos hace poco que se llaman justas las que no tienen injusticia: y a veces por corruptela se acostumbra llamar de derecho natural las cosas que la razón indica ser honestas o mejores que sus contrarias, aunque no lícitas.

4. Hase de saber, además, que el derecho natural no trata solamente de lo que sucede independientemente de la voluntad humana, sino además de muchas cosas que siguen al acto de la voluntad humana.

Así la voluntad humana introdujo el dominio, como ahora se emplea; pero una vez introducido indica el mismo derecho natural que no me es lícito tomar contra tu voluntad lo que es de tu dominio; por lo cual el jurisconsulto Pablo dijo que el hurto estaba prohibido por el derecho natural, Ulpiano que era deshonesto por naturaleza, y Eurípides que desagradaba a Dios, con estos versos, en la *Helena*: *Pues el mismo Dios aborrece la violencia: ni desea que seamos ricos precipitadamente, sino honradamente por partes. Merece desprecio la abundancia, si no se adquiere con justicia. Es de propiedad común a los hombres el aire y la tierra, en la cual puede cada uno ensanchar su casa de manera que se abstenga de las cosas ajenas y de la fuerza.*

5. Y el derecho natural es tan inmutable que ni aun Dios lo puede cambiar. Porque, si bien es inmenso el poder de Dios, pueden con todo señalarse algunas cosas a las cuales no alcanza, porque lo que se dice así, solamente se dice, pero no tiene sentido alguno que signifique una cosa; antes bien, esas cosas se contradicen a sí mismas.

Así pues, como ni Dios siquiera puede hacer que dos y dos no sean cuatro, así tampoco que lo que es malo intrínsecamente no lo sea.

Porque así como el ser de las cosas, después que ya existen y en cuanto son, no depende de otro, así también las cualidades que siguen necesariamente a ese ser: y tal es la malicia de ciertos actos en relación a la naturaleza que usa de razón sana.

[...]

Capítulo III

División de la guerra en pública y privada. Explicación del poder supremo

[...]

VII. 1. Y se denomina poder supremo aquel cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana.

Al decir de otra, excluyo al mismo que usó del poder supremo: al cual le es lícito mudar de voluntad, como también al sucesor, que usa del mismo derecho, y por consiguiente tiene el mismo poder, no otro.

Veamos, pues, qué sujeto tenga este poder supremo. Uno es común, y otro propio: como el sujeto común de la vista es el cuerpo, y el propio el ojo: así el sujeto común del poder supremo es la ciudad, la cual dijimos arriba ser una reunión perfecta.

2. Excluimos, pues, a los pueblos, que se sometieron a otro, cuales eran las provincias de los Romanos: porque estos pueblos no son de suyo ciudad, según que tomamos ahora esta palabra, sino miembros menos dignos de la gran ciudad, así como los siervos son miembros de la familia.

Sucede también que muchos pueblos tienen la misma cabeza, los cuales, sin embargo, no constituyen cada uno de ellos una reunión perfecta; porque aun cuando en el cuerpo natural no puede una sola cabeza pertenecer a muchos cuerpos, no así en el moral; porque en éste una misma persona, considerada en diverso respecto, puede ser cabeza de muchos y diferentes cuerpos.

De lo cual puede ser indicio seguro que, extinguida una familia reinante, vuelve el imperio separadamente a cada pueblo. Así también puede suceder que muchas ciudades se unan entre sí con una estrechísima alianza, y hagan cierto σύζημα, según dice Estrabón en varios lugares, y sin embargo no lleguen cada una en particular a la condición de ciudad perfecta: lo que ha sido notado, ya por otros, ya por Aristóteles en diferentes lugares.

3. Demos, pues, que sea la ciudad el sujeto común del poder supremo; entendida de la manera que ya dijimos. El sujeto propio es una persona o muchas, según las leyes y costumbres de cada pueblo.

* * *

VIII. 1. Y aquí hay que rechazar en primer lugar la opinión de los que defienden que el poder supremo está en todas partes y sin excepción en el pueblo, de suerte que le es lícito ya corregir, ya castigar, a los reyes, siempre que abusen de su mando: la cual doctrina cuántos males haya causado, y pueda causar aún ahora aceptada de corazón perfectamente, nadie que sea prudente lo dejará de ver.

Nosotros la refutamos con estos argumentos. A cualquier hombre le es lícito entregarse privadamente como esclavo a quien quisiere, según se ve ya por la ley Hebrea, ya por la Romana: ¿por qué, pues, no ha de ser lícito a un pueblo libre entregarse a uno o a muchos, de manera que traspase a él enteramente el derecho de gobernarse, sin quedarse con parte alguna de ese derecho? Y no digas que esto no se presupone en manera alguna: porque ya no preguntamos qué ha de suponerse en la duda, sino qué se puede hacer conforme a derecho.

En vano se aducen también los inconvenientes que de ahí se siguen, o pueden seguirse; porque cualquiera forma de gobierno que te imagines, no la hallarás nunca sin inconvenientes y peligros. *O éstos se han de tener con aquéllos, o aquéllos se han de perder con éstos,* dice la Comedia.

2. Mas, así como hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre de elegir entre tantos el que más le agrade; así también el pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera: y no se ha de limitar el derecho por la excelencia de esta o la otra forma, sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la voluntad.

3. Y puede haber muchas causas, porque el pueblo se despoje de todo su derecho a mandar, y lo entregue a otro, a saber, porque puesto en trance de muerte no puede encontrar por otra ley quien le defienda; o porque apretado por la indigencia no puede alcanzar de otra manera bienes con que sustentarse. Porque si los de la Campania obligados por la necesidad se sometieron al pueblo Romano con esta fórmula: *Hemos sometido a vuestra dominación, Padres conscriptos* (Senadores Romanos), *al pueblo de Campania, y la ciudad de Capua, los campos, los templos de los dioses, todo lo divino y humano*: y algunos pueblos, que querían sujetarse a la dominación de los Romanos, ni siquiera fueron recibidos; según cuenta Apiano: ¿qué impide que un pueblo se pueda someter de la misma manera hasta a un solo hombre muy poderoso?

[...]

LIBRO II

CAPÍTULO III

De la ocupación originaria de las cosas, donde se trata del mar y de los ríos

[...]

IX. 1. Se ha de confesar que en las partes del mundo conocidas por el imperio Romano, desde los primeros tiempos hasta Justiniano, fue derecho de gentes que el mar no fuese ocupado por los pueblos, aun por lo que se refiere al derecho de pesca. Ni se les ha de atender a los que estiman que cuando en el derecho romano el mar se dice común de todos, se entiende común de los ciudadanos romanos. Pues, primero, las voces son de tal manera universales que no toleran esta restricción. Ulpiano dice que el mar es por la naturaleza abierto a todos, y así es de todos como el aire. Celso dice que el uso del mar es común a todos los hombres. Además, manifiestamente distinguen los jurisconsultos las cosas públicas de un pueblo, entre las cuales están los ríos, de las comunes. Así, en las Instituciones leemos: *Algunas cosas son comunes de todos por derecho natural; otras, públicas. Por derecho natural son comunes de todos éstas: el aire, el agua corriente, el mar, y por éste, las riberas del mar. Mas todos los ríos y los puertos son públicos.*

2. Y también de las riberas dijo Neracio, que no son públicas del mismo modo que las cosas que son patrimonio de un pueblo, sino como las que primero fueron dadas por la Naturaleza y todavía no pasaron al dominio de nadie, es decir ni de ningún pueblo; con la cual respuesta parece que pugna lo que escribió Celso: *Las orillas sobre las que tiene soberanía el pueblo romano entiendo que son del pueblo romano; pero que el uso del mar es común a todos los hombres.* Mas parece que pueden conciliarse estas cosas así: si decimos que Neracio habla de las orillas en cuanto su uso es necesario a los navegantes o transeúntes,

pero Celso, en cuanto se toman para utilidad perpetua, como para edificios permanentes; lo cual solía impetrarse del pretor, según nos enseña Pomponio, como también el derecho de edificar en el mar, es decir, en la parte próxima al litoral y que casi está pegada a él.

[...]

LIBRO II

CAPÍTULO XXIII

De las causas dudosas

[...]

VI. Mas la guerra es cosa de grande importancia, como que de ella suelen seguirse muchos males aun contra los inocentes.

Y, por tanto, entre opiniones dudosas, hay que inclinarse a la paz. Fabio es alabado por Silio Itálico: *explorador de lo futuro con mente cauta y no contento de provocar a Marte con dudas y pequeñeces.*

Y hay tres maneras con las que puede evitarse que las controversias rompan en guerra.

* * *

VII. 1. La primera es el coloquio; la conferencia.

Habiendo dos maneras de contender, dice Cicerón, *una por disertación y otra la fuerza, siendo aquélla más propia del hombre, y ésta de las bestias, hay que recurrir a la segunda cuando no se puede usar la primera.*

Y Terencio: *Es propio del sabio probarlo todo antes que las armas.*

Y Eurípides: *Lo impetraré con palabras, y, si no puedo, con la mano.*

Él mismo reprende, en las Suplicantes, a las ciudades que omitiesen este camino: *Y a vosotras también, ciudades, que quebrantáis lo prometido con palabras y preferís ir a una matanza arbitraria.*

Esto, aumentado, lo expresa así Feneas en Livio: *que los hombres, para que no sea necesario pelear, arreglan con la voluntad muchas cosas que no pueden ser obtenidas con la guerra y con las armas.*

Mardonio, en Herodato Polymnia, culpa a los Griegos en esta parte: *a los cuales convino, siendo de la misma lengua, tratar las diferencias, no con guerras, sino mediante la intervención de embajadores y legados.*

2. Coriolano, en el Halicarnasense: *si alguien no codicia lo ajeno, sino que pide lo suyo y, no impetrado ello, mueve guerra, esto es justo por concesión de todos.* En el mismo Halicarnasense dice el rey Tulo: *lo que no puede componerse con palabras, resuélvase con las armas.* En Tácito Valageses: *con equidad más que con sangre, con razón más que con las armas había querido retener lo creado por los mayores.* Y el rey Teodorico: *sólo entonces*

es útil recurrir a las armas cuando la justicia no puede hallar lugar entre los adversarios.

* * *

VIII. 1. Otro es el compromiso entre aquellos que no tienen juez común.

Dice Tucídides: *contra aquel que es preparado a recibir es ilícito ir como contra el injurioso.* Así Adrasto y Amfiarao, según cuenta Diodoro, solicitaron el juicio de Erifila sobre el reino Argivo. De Salamina, entre los Atenienses y los Megarenses, fueron elegidos cinco jueces lacedemonios. En el mismo Tucídides poco ha dicho, los Corcirenses significan a los Corintios, que ellos estaban preparados a discutir las diferencias en las ciudades del Peloponeso acerca de las cuales convenía discutir entre sí.

Y Arístides alaba a Pericles porque, para evitar la guerra, *tomaba árbitros de las diferencias.*

E Isócrates, en la oración contra Iterifonte, alaba a Filipo de Macedonia porque, de cuantas controversias tenía con los Atenienses, estaba dispuesto a *permitir el arbitrio a alguna ciudad justa para ambas partes.*

2. Así también antiguamente los Ardeatos y los Aricenos, y después los Napolitanos y los Nolanos, entregaron sus controversias al arbitrio del pueblo romano.

Y los Samnitas, en la controversia con los Romanos, los invitan a acudir a los comunes amigos. [...]

El mismo Estrabón es testigo, que los sacerdotes desempeñaron en la Iberia el mismo oficio.

3. Mas, principalmente, los Príncipes y ciudades cristianos están obligados a intentar este camino para evitar las armas. Pues, si para evitar los juicios de los jueces ajenos a la verdadera religión, lo mismo por los judíos que por los cristianos, fueron constituidos ciertos árbitros, y ello fue mandado por Pablo, ¿cuánto más hase de hacer esto para evitar mucho mayor inconveniente, es decir, la guerra? Así, en alguna parte, argumenta Tertuliano, que no ha de militar el cristiano, como a quien no es lícito ni siquiera litigar; lo cual, sin embargo, hase de entender con cierto temperamento, según aquello que dijimos en otro lugar.

4. Y ya por ésta, ya por otras causas, sería útil y aun, en cierto modo, necesario de hecho, que se tuvieran ciertas reuniones de potestades cristianas en las cuales sean definidas las controversias de los demás por aquellos a quienes no interesa la cosa controvertida, y aun se tomen las medidas de obligar a las partes a que acepten la paz con justas leyes; el cual fue antiguamente entre los Galos uso de los druidas, según testimonio de Diodoro y de Estrabón.

Y leemos también que los reyes francos permitieron a sus magnates el juicio sobre la división del reino.

* * *

IX. La tercera manera es por suertes; la cual manera recomienda en esto Diombrisóstomo en la oración segunda contra la Fortuna; y mucho antes Salomón, en los Proverbios, XVIII, 18.

[...]

THOMAS HOBBES (1588-1679)

El siglo XVII es, probablemente, el siglo más agitado de la historia británica y ha sido incluso calificado como el siglo de la violencia. Jacobo I, rey de Escocia, se proclamó soberano de Gran Bretaña en 1604. Absolutista convencido, defendía que el poder del monarca, libre de cualquier limitación, procedía directamente de Dios —teorías, que, entre otros, refuta Suárez— y mantuvo un tenso pulso con el Parlamento. Su hijo, Carlos I (1625-1649), continuó esa política y vivió en conflicto permanente con un Parlamento contrario a la imposición de nuevos impuestos y a las detenciones arbitrarias (como ordenadamente expusieron los parlamentarios en la célebre Bill of Rights *[*Petición de Derechos*] de 1628). Además, el país se hallaba dividido entre católicos, protestantes y puritanos (protestantes disidentes). El perpetuo disenso desembocó en una guerra civil que enfrentó a las tropas reales con un ejército parlamentario mandado por el puritano Cromwell. La victoria de éste conlleva la ejecución de Carlos I y la instauración de un régimen republicano gobernado por el Parlamento. Pero en 1653 Cromwell lo disuelve y asume el poder de modo individual adoptando la dignidad de «Lord Protector». A su muerte, tras el breve gobierno de su hijo, tiene lugar la restauración monárquica en la persona de Carlos II (1660-1685)—educado en la corte de Luis XIV—, quien inicialmente convivió en armonía con el Parlamento. Restauró la iglesia anglicana y persiguió las otras confesiones, aun a su pesar, pues era, aunque encubiertamente, católico.*

Este clima de luchas fratricidas e interminables es fundamental para entender la psicología de Hobbes, quien declararía aterrorizado: «el temor y yo somos hermanos gemelos». Ya su nacimiento está marcado por el terror. Su madre dio a luz prematuramente, ante el rumor del inminente desembarco de la Armada Invencible. Su padre, un oscuro predicador, hubo de desaparecer tras una reyerta. Bajo la tutela de un tío, estudió en Oxford, graduándose en 1607. Fue preceptor en dos casas nobles y viajó en varias ocasiones al continente, donde conocería a Descartes y Galileo. Partidario de los Estuardo, pasó once años de exilio voluntario en Francia, donde publicó De cive *(1648) y el* Leviatán *y enseñó matemáticas al futuro rey Carlos II. Regresó a Inglaterra en 1651 aprovechando la amnistía de Cromwell, y mantuvo la amistad de Carlos II, quien le concedió una pensión. Pero las posiciones religiosas plasmadas en el* Leviatán *le acarrean la enemistad del clero, y en 1666 sus obras políticas son prohibidas por su contenido ateo. Retirado al campo, Hobbes escribe, entre otros textos,* Behemoth *(publicado tras su muerte), una* Historia ecclesiastica *(1688) y una sarcástica autobiografía. Murió en Hardwick a los noventa y un años.*

La relación entre Hobbes y la coyuntura histórica que le tocó vivir pueden llevar a la conclusión de que escribió el Leviatán *pensando en la monarquía o*

en el propio Cromwell. Sin embargo, y al margen de las evidentes coincidencias políticas, ello equivaldría a reducir en exceso su pensamiento.

I. EL MÉTODO DE ANÁLISIS

El método que Hobbes quiere utilizar para construir su teoría política se basa en los nuevos modelos científico-matemáticos que, a partir de las precisas mediciones de Galileo, sentarán las bases de la revolución científica moderna y pondrán de relieve la inutilidad de las aproximaciones escolástico-medievales.

Hobbes da suficientes muestras de que creía en la posibilidad de orientar la futura sociedad a través de los cauces marcados por la razón y la ciencia. Con éstas aspiraba a una teoría política, tan ambiciosa y fructífera como el resto de las ciencias naturales, que le permitiera superar, en grado de generalización, los acontecimientos históricos del momento. Hobbes entiende la política, y al propio ser humano, como una parte más de un universo mecánico inteligible al lenguaje matemático. Esa visión del mundo implica también un materialismo radical que el autor reconoce en las primeras páginas de su Leviatán. *La vida es como un movimiento artificial en el que el cuerpo humano funciona con un mecanismo parecido al de un reloj: el corazón, los nervios y las articulaciones no son mucho más que «muelles», «cuerdas» y «ruedas». Esta reducción y secularización de la política le permite justificar el absolutismo como algo útil y necesario en la tierra, soslayando la trascendencia metafísica o religiosa que implicaba la tradición del derecho divino de los reyes.*

II. LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS

Dentro de este mundo mecanicista, el hombre, sin embargo, es capaz de sentir, de odiar o de buscar el placer mediante un movimiento que le lleva a alcanzar sus fines. Todos los hombres comparten por igual una sed insaciable de poder y de riquezas que, al ser escasas, les enfrentan en un conflicto que conduce finalmente a la muerte. A diferencia de las abejas o de las hormigas, que se reúnen por instinto, Hobbes advierte que los hombres, también por instinto, se repelen en un mecanismo destructivo. Los deseos y los valores morales son parte de este aparato de engranajes y resortes: el objeto del deseo es el bien, el del odio es el mal, el mal supremo es la muerte. La atracción y la repulsión son las dos fuerzas fundamentales que consiguen estimular al individuo en su motricidad maquinal. Toda la antropología y la psicología hobbesiana se pueden entender como el resultado de esta tesis mecanicista básica. En este esquema, nada es bueno o malo en términos absolutos, ya que nada va más allá de las percepciones o las voliciones subjetivas y relativas.

En el estado de naturaleza, los hombres son iguales porque todos comparten una tendencia psicomotriz hacia la violencia y el cálculo proyectado racionalmente a la obtención de los beneficios ajenos. Por ello, lejos de la ética del cristianismo, los hombres son desconfiados y egoístas por naturaleza. Entendido así, el hombre es para Hobbes «un lobo para el hombre», que no reparará en

matar o robar al prójimo. Consecuentemente, se produce una permanente guerra violenta y egoísta que impide la existencia de la propiedad, porque «sólo pertenece a cada uno lo que pudo coger durante el tiempo que lo pueda retener». Tampoco es posible la industria ya que «el fruto de la misma es inseguro», ni el cultivo de la tierra o la navegación, «ni las artes ni las letras, ni la sociedad, sino lo que es peor de todo, el miedo continuo y el peligro de la muerte violenta». Para Hobbes el estado de naturaleza, como situación universal, es una construcción hipotética y racional que elabora con fines esencialmente explicativos. No obstante, señala tres supuestos históricamente probados en que existe ese estado: en primer lugar, la situación de algunas tribus de América; en segundo, el estado de anarquía que surge cuando hay una guerra civil —con la consiguiente disolución del gobierno— y, por último, el que existe entre los diferentes Estados, miembros de la comunidad internacional, que, sin conexión alguna, no reconocen una autoridad superior.

En el estado de naturaleza, dado que el hombre tiene derecho a todas las cosas, todo le está permitido: «las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar». No existe un derecho objetivo natural, pues sólo está vigente la ley del más fuerte. Pero, para Hobbes, los hombres se rigen por una ley natural, que entiende como aquella cuya observación resulta más conveniente, más útil, para cada hombre. Así, la define como «un precepto, o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla». No se trata de una ley propiamente dicha, porque para él sólo son leyes las que establece quién tiene un poder sobre los demás— y en el estado de naturaleza nadie lo tiene—, pero es un dictado de la razón. Esta afirmación inscribe a Hobbes entre los iusnaturalistas, con la particularidad de que no considera que la razón nos revele la verdadera esencia de las cosas, sino que la considera un mero cálculo del ser humano, una operación lógica en aras de su propia conveniencia. La ley natural indica a cada hombre lo que resulta bueno y lo que es malo para él. Y lo que al hombre le interesa en grado máximo es la conservación de su propia vida, que en el estado de naturaleza está permanentemente amenazada: su máxima finalidad es la paz. De ahí que intente articular los mecanismos más convenientes (pues cada hombre desea, según sus operaciones «matemáticas», alcanzar la paz) para conseguirla. Y el medio más eficaz de lograrla será mediante la articulación del Estado.

III. LA NECESIDAD DE UN ESTADO SIN LÍMITES

En contraposición al «estado de naturaleza» —guerra de todos contra todos— la paz sólo es posible fundando el Estado. Hobbes explica la toma de conciencia necesaria que permite al hombre natural darse cuenta de la necesidad del estado absoluto a partir de la razón. Para él, la naturaleza del hombre está compuesta por dos tendencias: una le lleva hacia las pasiones; la otra, hacia la razón. La primera, como impulso inicial, inclina a los hombres a desear y a conseguir los bienes y privilegios del prójimo. La segunda les hace pensar que, sin seguridad, los bienes deseados no tienen sentido porque no se pueden disfrutar.

Las pasiones enfrentan a los hombres, la razón les lleva a desear la paz. Es a través de esta segunda inclinación como los hombres llegan a un contrato por el que renuncian a todos los derechos que poseían en el estado de naturaleza para otorgárselos a un soberano que, a cambio, les garantice el orden y la seguridad. De este modo, la sociedad. es decir, la organización artificial—contra natura— de todos aquellos súbditos sometidos al poder civil del Estado, se convierte en el polo opuesto de la guerra y es la gran solución para la conservación del género humano. Para Hobbes, este poder superior del Estado tendrá que ser civil, ya que Dios se ha convertido en una entidad en nombre de la que se puede matar. Tendrá que residir en la tierra, pues el cielo condena a muy largo plazo y los ladrones o los asesinos han implantado aquí una situación en la que sólo imperan la fuerza y la astucia, en la que la justicia ha dejado de existir.

Pero ¿entre quiénes se establece el contrato por el que los hombres hacen dejación de sus pretensiones naturales? El contrato se establece entre los hombres y por él se someten al soberano, quien nace del contrato pero no es parte de él. Mientras que otros racionalistas distinguen entre un pacto por el que se constituye la sociedad civil y otro pacto por el que la citada sociedad civil entrega el poder al soberano, Hobbes articula un pacto que tiene la forma del primero y el contenido del segundo: se trata de un compromiso unidireccional del que sólo nacen obligaciones de los súbditos hacia el soberano y no a la recíproca. Las obligaciones de los súbditos son totales pues la transferencia de su libertad hacia el soberano también es total. Y ellos optan por esta sumisión absoluta, porque es el modo de pagarle al soberano —como un rescate— por haberles salvado la vida. La autorización es individual, pero a la vez es un acto de fe en el que todos obran de igual manera: «autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante».

Por tanto, del contrato surge un Estado todopoderoso en la tierra. un dios mortal que aterrorice a los ciudadanos —Leviatán es el nombre de un monstruo bíblico—. La configuración del Estado como «persona artificial» («persona» en latín significa «máscara») viene determinada, como se explica en el capítulo XVI del Leviatán, *por la transmisión de autoridad que sucede al contrato. De todo lo que pueda hacer la persona artificial serán responsables sus autores, es decir, las personas naturales. La persona artificial se hace así la representante de sus autores. El titular de esa persona artificial es el soberano, que pasa a tener como súbditos al resto de los ciudadanos. Por la argucia definitoria que Hobbes introduce en el contrato, estos súbditos no pueden rebelarse contra el soberano porque ello equivaldría al sinsentido de rebelarse contra sí mismos. Por definición también, sólo se puede hablar de violación del contrato por parte de los súbditos, ya que el soberano no queda ligado a obligaciones debido a que no es parte en el contrato y a que la transmisión de derechos y la autorización es ilimitada y absoluta. Hobbes presupone una aplastante mayoría de voluntades en favor del contrato, con lo que no se cometería injusticia alguna aniquilando a los posibles disidentes que, equivocados, se obcecaran en la insensata idea de mantener el estado natural.*

Lo que caracteriza el contrato hobbesiano frente a otros anteriores —en el Medievo, e incluso en el Renacimiento, hallamos la idea de pactos entre pueblo y gobernantes— es el férreo y radicalizado individualismo anunciador de la teoría liberal burguesa. Locke, Rousseau o Kant darán un sentido muy diferente al contrato, pero la racionalidad y la utilidad que les desvinculará de toda trascendencia hacen que todos ellos compartan elementos de un mismo mundo moderno.

El soberano hobbesiano sólo tiene el deber —que no la obligación— de garantizar la paz y la seguridad de los ciudadanos, pues tanto el Estado como el soberano que lo dirige perderían todo el sentido de su existencia de no ser capaces de garantizar la seguridad. Si el soberano no es capaz de mantener el Estado con la fuerza que lo debe caracterizar, si el Leviatán se debilita hasta tal punto que ya no puede garantizar a los súbditos su protección, éstos quedan liberados de toda obligación. Éste es el único caso de reversibilidad del contrato que devolvería a cada uno la irrevocable transmisión del derecho natural hecha al Estado. El debilitamiento del Estado, es decir, la incapacidad de ejercer un poder absoluto sobre los ciudadanos, termina destruyendo la sociedad civil y devolviendo a los súbditos a su terrible y anárquico estado de naturaleza.

Como titular del poder, el soberano se convierte en el verdadero garante de la justicia y de la moral, ya que lo justo y lo bueno pasan a definirse armónicamente con la voluntad del soberano. Su poder es absoluto porque, si existiera otro poder que lo limitase, ese poder sería el soberano y no él. Goza de total inmunidad y no puede ser acusado por los súbditos. Para Hobbes, como para Bodino, el soberano es el único poder legislativo. Sin embargo, Hobbes va más allá que Bodino al no limitar al soberano por el derecho divino. El soberano de Hobbes, única fuente de poder capaz de hacer y deshacer las leyes, no está, sin embargo, sujeto a ellas, ya que «nadie puede obligarse a sí mismo [...], el que está obligado ante sí mismo carece de compromiso». Debemos recordar que, para Hobbes, sólo existe ley propiamente dicha cuando responde al mandato de una autoridad (por ello no considera realmente leyes a las naturales, reducidas a meros dictados de la razón en un mundo de seres iguales): el Estado crea en su totalidad el ordenamiento jurídico —afirmación que hace del filósofo uno de los primeros exponentes del positivismo jurídico—. Por ello, contrariamente a Bodino, la propiedad no pertenece al ámbito privado de los hombres en el que no puede entrar el Estado, sino que se convierte en una concesión del soberano, prescrita en la ley.

IV. LAS RELACIONES ENTRE ESTADO E IGLESIA

Para Hobbes, la máxima autoridad del Estado se extiende incluso a los asuntos de índole espiritual o religiosa. Hobbes es testigo de los conflictos religiosos que están asolando el país. Ello le lleva a considerar que la seguridad del Estado exige el control de la religión. Leviatán se define como un Estado explícitamente cristiano en el que se integra una comunidad de fieles cristianos. El texto que ha de seguir la comunidad no ha de ser otro que la Biblia. Pero cabe preguntarse: ¿quién ha de interpretar la Biblia? En el estado de naturaleza, postula Hobbes, todo cristiano tenía derecho a interpretar la Sagrada Escri-

tura según su criterio personal, lo que implicaba tantas interpretaciones como fieles y el consecuente aumento de la confusión y de la anarquía. Con el contrato, la interpretación de la Biblia también queda transferida al soberano, quien se convierte así no sólo en el órgano del Estado, sino también de la Iglesia. De esta forma, el Estado es a la vez «eclesiástico y civil», lo que le permite a Hobbes desvincularse de las tradicionales dependencias de un papa extranjero con capacidad de desautorizar en la tierra.

HOBBES

*LEVIATÁN**

INTRODUCCIÓN

La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no prodríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un muelle? ¿Y qué son los *nervios* sino otras tantas *cuerdas*? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó? Pero el *Arte* va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones;* la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea; la *opulencia* y las riquezas de todos los miembros particulares son la *fuerza*; la *salus populi* (la seguridad del pueblo), sus *negocios*; los *consejeros*, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificial; la *concordia, salud*; la *sedición, enfermedad,* y la *guerra civil, muerte.* Por último, los *pactos* y *convenios,* mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos el hombre* pronunciado por Dios en la Creación.

[...]

* T. Hobbes, *Leviatán*, ed. preparada por Carlos Moya y Antonio Escohotado, Ed. Nacional, Madrid, 1979.

CAPÍTULO VI

De los orígenes internos de los movimientos voluntarios, llamados comúnmente pasiones, y los vocablos mediante los cuales son expresadas

Hay en los animales dos clases de movimientos que les son propios. Uno llamado vital, que comienza con la generación, y es continuado sin interrupción a través de su vida entera; así sucede con la *circulación* de la *sangre*, el *pulso*, la *respiración*, la *digestión, nutrición, excreción*, etc., movimientos para los cuales no se necesita ayuda de la imaginación. El otro es el movimiento animal, también llamado movimiento voluntario, como *ir, hablar, mover* cualquiera de nuestros miembros en la manera en que, en primer lugar, lo imaginan nuestras mentes. Que el sentido es movimiento en los órganos y partes internas del hombre, causado por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc., y que la fantasía no es sino la reliquia de ese mismo movimiento tras la sensación, ha sido ya dicho en los capítulos primero y segundo. Y pues *ir*, hablar, y los movimientos voluntarios semejantes dependen siempre de un pensamiento precedente de a *dónde, de qué manera y qué*, es evidente que la Imaginación es el primer origen interno de todo movimiento voluntario. Y aunque los hombres sin instrucción no conciben que exista movimiento alguno allí donde la cosa movida es invisible, o donde el espacio en que es movida es (por su cortedad) imperceptible, ello no impide que tales movimientos sean; pues por pequeño que sea un espacio, aquello que se ha movido a lo largo de un espacio mayor, del cual el pequeño es parte, deberá en primer lugar haberse movido a lo largo de éste. Estos pequeños orígenes del movimiento, dentro del cuerpo del hombre, antes de aparecer en el caminar, golpear y otras acciones visibles, son comúnmente llamados ESFUERZO.

Este esfuerzo, cuando es hacia algo que lo causa, se llama APETITO O DESEO, siendo el último el nombre general, y estando el otro a menudo restringido a significar deseo de comida, es decir, *hambre* y *sed*. Y cuando el esfuerzo se aparta de algo, es generalmente llamado AVERSIÓN. Las palabras *apetito* y *aversión* nos vienen de los *latinos*, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, el otro de retirada. Igual significado tienen las palabras griegas para lo mismo, que son ορμη y αφορμη, pues la naturaleza misma imprime a menudo en los hombres aquellas verdades en las que después, cuando buscan algo más allá de la naturaleza, tropiezan. Pues las ESCUELAS no encuentran en el mero apetito de ir o de moverse, movimiento real alguno, pero como algún movimiento deben reconocer, lo llaman movimiento metafórico, lo que no es sino una manera absurda de hablar, pues aunque las palabras puedan ser llamadas metafóricas, los cuerpos y los movimientos no pueden serlo.

Aquello que los hombres desean, se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las que sienten aversión. Por lo que el deseo y el amor son la misma cosa; salvo que por deseo queremos siempre decir ausencia del objeto, y por amor casi siempre presencia del mismo. Así también por aversión, queremos decir ausencia, y por odio, presencia del objeto.

Algunos de los apetitos y aversiones nacen con el hombre, como el apetito de comida, apetito de excreción y exoneración (que pueden también, y con más

propiedad, ser llamados aversiones por algo que sienten en sus cuerpos) y algunos otros, no muchos, apetitos. Los restantes, que son apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia, y de la comprobación de sus efectos sobre sí mismos y otros hombres. Pues de las cosas que no conocemos en absoluto, o en cuya existencia no creemos, no podemos tener más deseo que el de catar y probar. Pero tenemos aversión no sólo por cosas que sabemos nos han dañado, sino también por las que no sabemos si nos dañarán o no.

Se dice que *despreciamos* aquellas cosas que ni deseamos ni odiamos, no siendo el DESPRECIO otra cosa que. una inmovilidad o contumancia del corazón para resistir la acción de determinadas cosas, y que procede de que el corazón ha sido ya movido en otro sentido por otros objetos más potentes, o de la falta de experiencia de aquéllas.

Y puesto que la constitución del cuerpo de un hombre está en continua mutación, es imposible que todas las mismas cosas causen siempre en él los mismos apetitos y aversiones, y mucho menos pueden todos los hombres coincidir en el deseo de prácticamente, objeto alguno.

Pero sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, eso es lo que él, por su parte, llama *bueno,* y al objeto de su odio y aversión, *malo;* y al de su desprecio, *vil* e *inconsiderable.* Pues las palabras bueno, malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona del hombre (allí donde no hay República) o (en una República) de la persona que la representa, o de un árbitro o juez, a quien hombres en desacuerdo eligen por consenso, haciendo de su sentencia la regla.

[...]

CAPÍTULO XIII

De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.

[...]

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia un fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir

que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de substituir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento de dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero lo valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerlos destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar: sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es PAZ.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes, ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

[...]

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de *América*, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío y tuyo*; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. [...]

CAPÍTULO XVI

De las personas, autores y cosas personificadas

Persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción.*

Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona artificial* o *simulada.*

La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen πρoσωπoν, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz* o *apariencia externa*

de un hombre, enmascarado en el estrado y a veces más particularmente aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o visera. Del estrado se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros, por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el estrado como en la conversación común, y *personificar* es *actuar* o *representarse* a sí mismo, o a un otro, y de aquel que actúa por un otro se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (en cuyo sentido lo utiliza *Cicerón* donde dice, *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et judicis,* sustento a tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces), y es denominado de formas diferentes en diferentes ocasiones: como *mandatario,* o *representante, teniente, vicario, abogado, delegado, procurador, actor* y semejantes.

Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el propietario de sus palabras y acciones es el AUTOR, en cuyo caso el actor actúa por autoridad, pues aquel que cuando se habla de bienes y posesiones es llamado *propietario,* y en latín *dominus,* en griego κυριοζ, si se habla de acciones, es llamado autor.

Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado AUTORIDAD, por lo que por autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es lo hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece.

De donde se sigue que cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiera hecho él mismo, y no le sujeta menos a todas las consecuencias de aquél. [...]

Un ídolo, o mera ficción del cerebro, puede ser personificado como lo fueron los dioses de los gentiles, que eran personificados por los oficiales que el Estado designaba y mantenían posesiones y otros bienes y derechos que los hombres de tanto en tanto les dedicaban y consagraban. Pero los ídolos no pueden ser autores, porque un ídolo no es nada. La autoridad procede del Estado. Y, por tanto, los dioses de los gentiles no pudieron ser personificados, antes de la introducción de un gobierno civil.

El Dios verdadero puede ser personificado, como lo fue primero por *Moisés,* que gobernó a los israelitas (que no eran su gente sino la de Dios) no en su propio nombre, con *hoc dicit Moses,* sino en el nombre de Dios, con *hoc dicit Dominus.* En segundo lugar, por el Hijo del hombre, su propio Hijo nuestro Bendito Salvador *Jesucristo,* que vino a sojuzgar a los judíos y a llevar a todas las naciones al reino de su Padre, no como él mismo sino como enviado por su Padre. Y en tercer lugar, por el Espíritu Santo, o confortador, que habló y obró en los apóstoles, Espíritu Santo que no era un confortador que viniera por sí mismo, sino que fue enviado y procedía de aquellos Dos.

Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los de aquella multitud, pues es la *unidad* del mandatario, no la *unidad* de los representados, lo que hace de la persona *una,* y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona. La *unidad* en multitud no puede entenderse de otra forma.

[...]

CAPÍTULO XVII

De las causas, generación y definición de una república

La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducirse entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha mostrado) a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza expuestas en los capítulos XIV y XV.

Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y (en suma) *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros)* son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre. En consecuencia, a pesar de las leyes de la naturaleza (que cada uno observa cuando quiere y cuando puede hacerlo sin riesgo), si no hubiese un poder constituido o no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a todos los demás hombres. Y en todos los lugares donde los hombres han vivido en pequeñas familias, robar y despojar a los otros, era un comercio; y, lejos de considerarse contrario a la ley de naturaleza, cuanto mayores botines se obtenían mayor era su honor; y los hombres no observaban allí otras leyes sino las de honor, esto es, abstenerse de la crueldad dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labranza. Y así como hicieron entonces las pequeñas familias mayores (por su propia seguridad), amplían sus dominios ante todo con el pretexto de peligro y miedo de invasión, y basándose sobre la asistencia que puede prestarse a los invasores se esfuerzan todos lo posible por someter o debilitar a sus vecinos, mediante fuerza abierta o artes secretas, cosa justa a falta de otra precaución; en edades posteriores son recordados por ello con honor.

[...]

Es cierto que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente entre sí (por lo cual *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) aunque no tengan dirección alguna fuera de sus juicios y apetitos particulares, ni palabra mediante la cual pudiera una significar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común. Y, en consecuencia, algún hombre puede quizá desear conocer por qué la humanidad no puede hacerlo. A lo cual contesto.

Primero, que los hombres están continuamente en competencia de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas; y, en consecuencia, entre los hombres surgen sobre ese fondo la envidia y el odio, y finalmente la guerra, pero entre esas criaturas no sucede así.

En segundo lugar, que entre esas criaturas el bien común no difiere del privado, y estando por naturaleza inclinadas a lo privado, se procuran con esto el

beneficio común. Pero el hombre, cuyo goce consiste en compararse con otros hombres, nada puede gustar salvo lo eminente.

En tercer lugar, que esas criaturas, careciendo del uso de la razón (como el hombre) no ven ni piensan ver ningún defecto en la administración de su negocio común. En cambio, entre los hombres hay muchos que se piensan más sabios y más capaces de gobernar lo público, y éstos se esfuerzan por reformar e innovar, uno de este modo y otro del otro, y con ello lo llevan a la distracción y a la guerra civil.

[...]

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Ésta es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios Inmortal,* nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior. Y en él consiste la esencia de la república, que (por definirla) es *una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común.*

[...]

CAPÍTULO XVIII

De los derechos de soberanos por institución

[...]

En cuarto lugar, puesto que todo súbdito es por esta situación autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, nada de lo hecho por él podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por ninguno de injusticia. Pues quien tiene cualquier cosa por autoridad de otro no hace injuria con

ello a aquel mediante cuya autoridad actúa. Pero, por esta institución de una república, todo hombre particular es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo; y, en esa medida, no debiera acusar a nadie salvo a sí mismo; y tampoco a sí mismo, porque resulta imposible injuriarse. Es verdad que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad; pero no injusticia o injuria en sentido propio.

[...]

CAPÍTULO XXVI

De las leyes civiles

1. El legislador en todas las repúblicas es sólo el soberano; sea un hombre, como en la monarquía, o una asamblea de hombres, como en la democracia o la aristocracia. Porque el legislador es quien hace la ley. Y sólo la república prescribe y manda observar las reglas que llamamos ley. En consecuencia, la república es el legislador. Pero la república no es ninguna persona, ni tiene capacidad para hacer nada si no es mediante el representante (esto es, el soberano), y por eso mismo el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abolir una ley hecha, excepto el soberano; porque una ley no queda abolida sino por otra ley que prohíbe su puesta en ejecución.

2. El soberano de una república, sea una asamblea o un hombre, no está sometido a las leyes civiles.

Pues, teniendo poder para hacer y deshacer leyes, puede cuando quiere emanciparse de ese sometimiento suprimiendo las leyes que le incomodan y haciendo otras nuevas y, en consecuencia, ya era libre antes. Pues es libre quien puede ser libre cuando quiere. Y tampoco es posible que ninguna persona esté limitada por ella misma, porque quien puede vincular puede desvincular y, en consecuencia, quien está vinculado exclusivamente a sí mismo no está vinculado.

[...]

CAPÍTULO XXXIX

Del significado en la escritura de la palabra Iglesia

[...]

Defino la IGLESIA como *un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debieran reunirse.* Y dado que en toda República la asamblea que carezca de la garantía del soberano civil es ilegítima, también la Iglesia que se reúne en cualquier República que haya prohibido su reunión es una asamblea ilegítima.

Se sigue también que no hay sobre la tierra Iglesia universal a la que todos los cristianos estén obligados a obedecer, porque no hay sobre la tierra poder al

que estén sujetas todas las demás Repúblicas. Hay cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sometido a la República de la que es miembro y, por consiguiente, no puede estar sometido a las órdenes de ninguna otra persona. Por tanto, una Iglesia capaz de ordenar, juzgar, absolver, condenar, o realizar cualquier otro acto, es la misma cosa que una república civil formada por hombres cristianos, y se le llama *Estado civil* porque sus súbditos son *hombres* e *Iglesia* porque sus súbditos son *cristianos*. Gobierno *temporal* y *espiritual* no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su *soberano legítimo*. Cierto que los cuerpos de los creyentes, tras la resurrección, no serán sólo espirituales sino también eternos, pero en esta vida son groseros y corruptibles. No hay, por tanto, en esta vida más gobierno, ni de estado ni de religión, que el temporal, ni para un súbdito de cualquier doctrina enseñanza legítima que el gobernador, tanto del estado como de la religión, haya prohibido enseñar. Y ese gobernador deberá ser uno, o si no se seguirá necesariamente la formación de facciones y la guerra civil en la República, entre la *Iglesia y el Estado*, entre los *espiritualistas* y los *temporalistas*, entre la *espada de justicia* y el *escudo de la fe* y (lo que es más), en el propio seno de cada cristiano, entre el *cristiano* y el *hombre*. Se llama pastores a los doctores de la iglesia; también lo son los soberanos civiles. Pero si los pastores no están subordinados los unos a los otros, para que pueda haber un pastor jefe, se enseñarán a los hombres doctrinas contrarias, de las que quizá dos, y siempre una, serán falsas. Ya se ha mostrado quién es de acuerdo con la ley de naturaleza ese pastor jefe único: a saber, el soberano civil, y en los capítulos siguientes veremos a quién ha entregado ese cargo la Escritura.

[...]

SAMUEL PUFENDORF (1632-1694)

Hijo de un pastor luterano, Samuel Pufendorf nació en Dorfchmentitz (Sajonia). Estudió teología y derecho en Leipzig y filosofía y matemáticas en Jena. Ocupó en Heidelberg la primera cátedra dedicada exclusivamente al derecho natural y de gentes. La aparición, en 1667, de su libro De statu Imperi Germanici *—un análisis de la desunión alemana— le indispuso con la corte de Viena. Se trasladó a Suecia, donde escribe su obra más famosa,* De iure naturae et gentium *(1672), de la que hizo un resumen ampliamente difundido,* De officiis hominis et civis libri duo *(1673). Las críticas que suscitaron ambos textos le llevan a publicar varios opúsculos que recopila en 1686 bajo el título de* Eris Scandica. *Fue consejero en las cortes de Estocolmo y Brandeburgo. Murió en Berlín en 1694.*

Pufendorf es, probablemente, el iusnaturalista más característico del siglo XVII. *Su fama se cimenta, más que en la originalidad de su pensamiento —síntesis de aspectos grocianos y hobbesianos—, en su perfecta sistematización de la doctrina de su tiempo y en su generalizada difusión. A partir de sus textos, y en concreto de la traducción anotada de Barbeyrac al francés, conocerán los ilustrados la tradición del derecho natural.*

I. EL DERECHO NATURAL

Pufendorf quiere adecuar los métodos científicos al estudio del derecho. Los procedimientos lógicos, los métodos matemáticos, deben extenderse a las ciencias morales. Desde Aristóteles se afirma que dichas ciencias son sólo susceptibles de conocimiento probable cuando, en realidad, son plenamente demostrables. Su peculiaridad radica en que no persiguen conocer la esencia de los fenómenos, sino analizar y cotejar las relaciones entre las acciones humanas y unas reglas inmutables. Por ello, es preciso llegar a conocer esas reglas inmutables, esas leyes universales de conducta. Deberán deducirse de la naturaleza misma del hombre, sin poder tener en cuenta argumentos a posteriori *—como sí aceptaba Grocio—, pues resultan, en realidad, poco fiables.*

Pufendorf seculariza definitivamente el derecho, al afirmar que, como las matemáticas, resulta independiente de toda revelación. Sin embargo, y aunque pueda parecer contradictorio, él mantiene postulados voluntaristas, derivados de su educación luterana y de su adversión por la Escolástica: si Dios lo quiere, lo malo puede ser bueno; a Dios le bastaría querer una cosa para hacerla buena.

II. EL ESTADO DE NATURALEZA

Pufendorf cree que el estado de naturaleza puro es una construcción racional: todo el género humano no se ha encontrado al mismo tiempo en esa situación. Él se basa en las Sagradas Escrituras, pues ya Adán y Eva formaban con sus hijos una sociedad familiar perfectamente organizada. Sin embargo, al incrementarse esa familia, sus miembros se dispersaron y constituyeron cuerpos diferentes, creando una situación análoga. Serán los padres de familia quienes devengan posteriormente las partes de los contratos sociales. Por otro lado, aun aceptando la no sustantividad real del estado natural total, resulta evidente la existencia de estados naturales parciales, perfectamente descritos por Hobbes.

Para Pufendorf, el estado natural es el Estado de la Igualdad y Libertad Natural, en que todos los hombres son iguales y ninguno está supeditado a los otros. No se trata de un estado de guerra, como afirma Hobbes, sino de paz. Sin embargo, no es un estado idílico, pues los hombres viven en la indigencia, compelidos a emplear todos los recursos posibles para su conservación, regidos por unos principios mínimos de la ley natural. Así, cada hombre debe cumplir los mandatos que la razón preceptúa y que comportan «no hacer ningún daño a quienes no nos lo hacen, dejar a cada uno el pacífico disfrute de sus bienes, cumplir puntualmente las obligaciones contraídas [...]».

En este estado, los conflictos de intereses no son siempre resolubles por el acuerdo amistoso de las partes o el laudo de un árbitro—falto de poder coercitivo—; por ello no existe la protección y la defensa del hombre que hallamos en las sociedades civiles. Esas imperfecciones inducirán al hombre a asociarse con los demás y a constituir el Estado.

III. LA FORMACIÓN DEL ESTADO. LAS FORMAS DE GOBIERNO

*Para Pufendorf, el hombre tiende a conservarse y a procurar su bienestar. Los motivos que le inducen a superar el estado natural no se basan exclusivamente en su innata sociabilidad. Pufendorf caracteriza al ser humano a partir de su propia indigencia (*imbecillitas*) e introduce en su comportamiento la idea —hobbesiana— del interés, de la conveniencia. Sabemos ya que el estado natural estaba regido por la ley natural, que se desvelaba por medio de la razón, pero los hombres no siempre razonan —«a menudo son maliciosos, insolentes, irritables [...]»— y no todos están capacitados para deducirla; de ahí que lo más conveniente sea pactar entre sí para alejar posibles perjuicios recíprocos.*

La transición del estado natural al Estado se produce por medio de dos pactos sucesivos. El primero tiene lugar entre los diferentes sujetos y recoge su voluntad de unirse de forma perpetua; por el segundo se designan las personas a quienes se confía el gobierno de la sociedad. Antes de perfeccionar este segundo pacto, se decide la forma de gobierno que regirá a la comunidad. Ese procedimiento constitutivo —dos convenios y la ordenanza que recoge la forma de gobierno— es, para Pufendorf, el más natural, pero es posible la existencia de una sola convención, cuando, por ejemplo, cada sujeto, sin concierto previo, se somete al imperio de una persona.

Su análisis de las formas de gobierno se corresponde con el de Hobbes. No existen seis formas diferentes: la anarquía, la oligarquía y la tiranía no tienen sustantividad propia, ya que la imperfección en el gobierno no implica otra forma diferente. Aunque Pufendorf considera que «Dios aprueba todas las formas de gobierno que son conformes a la Naturaleza y a la Razón», ve en la monarquía el sistema de gobierno óptimo.

IV. LA SOBERANÍA

La soberanía es el resultado inmediato de las convenciones y «en sí misma una cosa simple e indivisible». Se define en función de su fuerza para compeler a los sujetos a hacer lo que se les ordena y de su legitimación para dar esas órdenes. Su indivisibilidad no impide diferenciar una serie de «partes potenciales», vinculadas a las actividades que desarrolle para la conservación del Estado. De este modo, la soberanía, en tanto que prescribe reglas generales para la conducta de la vida civil, se denomina poder legislativo; en tanto que se pronuncia sobre los conflictos de los ciudadanos, poder judicial; en tanto que arma a los ciudadanos contra el enemigo, poder de hacer la guerra; etcétera.

Pufendorf cree necesario que el poder legislativo y el coactivo converjan en una misma voluntad. Y lo remarca, para oponerse a quienes sostienen que las partes de la soberanía deben separarse. Precisamente en ese rasgo basa su división —muy interesante— entre Estados regulares e irregulares. En los primeros, el poder soberano, «sin estar dividido de ninguna manera, se ejerce por una sola voluntad en todas las partes y todos los asuntos del Estado». En los segundos, por el contrario, los asuntos se deciden por más de una mano, como en el Imperio romano cuando coexistían los emperadores de Oriente y Occidente.

V. EL PODER ABSOLUTO Y LIMITADO

Pufendorf diferencia poder absoluto y poder limitado. El primero existe cuando el soberano gobierna como considera, «sin tener que consultar a nadie ni seguir ciertas reglas fijas y perpetuas». Por el contrario, en el limitado sí ha de respetar unas reglas inmutables.

Para discernir qué tipo de poder ostenta el soberano, Pufendorf se remonta a las cláusulas, a las condiciones del contrato celebrado con los súbditos. Se debe distinguir si el soberano se comprometió por una promesa general o de modo particular. El primer supuesto se da cuando el rey se compromete a proteger a los buenos y castigar a los malos, a no oprimir a nadie, y a otros propósitos análogos. Esta promesa no disminuye su poder absoluto: la elección de los medios para beneficiar al Estado se basa exclusivamente en su criterio. También puede vincularse por una promesa particular, que encierra el compromiso de gobernar según unas normas concretas: las leyes fundamentales del Estado, que versarán sobre temas trascendentales, como los impuestos, la facultad de declarar la guerra, o la administración de justicia.

La promesa particular puede hacerse de dos maneras: vinculando únicamente la conciencia del rey o como cláusula decisiva del contrato de sumisión, de modo que su incumplimiento exonera a los súbditos de obedecerle. En el primer supuesto, si el rey traspasa los límites. ciertamente viola su palabra, pero los súbditos no pueden replicar, continúan obligados a obedecerle. Pufendorf aconseja que el pueblo que sólo quiera darle al príncipe una autoridad limitada, «debe tener la precaución de establecer una asamblea de un cierto número de personas, sin cuyo consentimiento el rey no puede hacer nada en las materias que se quiere preservar [...]». En este caso, que se corresponde con el segundo tipo de promesa particular, el soberano contrae una obligación en virtud de la cual todo lo que haga contra las leyes fundamentales es nulo en sí mismo y no obliga a nadie. Pero, para Pufendorf, esa limitación no hace defectuoso el poder: el rey que de ese modo prometió puede ejercer los actos de la soberanía como en la monarquía absoluta. Tampoco esa situación confiere mayor poder a la Asamblea, porque, aunque el rey necesita su consentimiento, las prescripciones de la Asamblea derivan su fuerza del propio soberano, cuya voluntad —y no otra— es la del Estado. La única restricción es que, en determinados asuntos, «el rey no puede querer otra cosa, o la quiere en vano». Pufendorf diferencia varias monarquías limitadas: en algunas apunta la preeminencia del rey si no le convencen los argumentos de la Asamblea, e incluso afirma que, en el caso de monarquía más limitada, es decir, aquella en que en la coronación se estableció que, si el rey realizaba determinados actos sin el consentimiento de los Estados de la nación, sus decretos serían nulos, conserva el monarca el poder de convocar y disolver la Asamblea; de otro modo «sería un rey en pintura, o un jefe de Estado muy irregular».

VI. EL DERECHO A LA RESISTENCIA

El apartado anterior ya apunta la posición de Pufendorf respecto a la resistencia al soberano. Señala que sólo cabe sustraerse a su mandato si se comprometió por medio de una categoría de promesa individual, y aun lo afirma con reservas. En todo momento tiene presente —como antes Hobbes— que el Estado se ha constituido para salvaguardar la paz y la seguridad y considera muy perjudicial para el Estado cambiar a menudo de soberano. Por ello, se ha de presumir que el pueblo ha decidido, de una vez por todas y de modo irrevocable, establecer un soberano perpetuo.

Como vemos, aquí se están sentando las bases de la monarquía absoluta, pero hay que tener siempre presente que el soberano que Pufendorf concibe es un soberano preocupado por el bien común, por el bienestar de su pueblo, que hace toda oposición innecesaria. Para Pufendorf, como para Hobbes, una monarquía poderosa es la solución más conveniente a los desórdenes internos y conflictos externos de su momento histórico.

Ello no obsta para que analice los dos tipos de injurias que el rey puede cometer frente a sus súbditos: o violando sus deberes de soberano —por ejemplo, cuando no respeta las leyes fundamentales— o faltando a los deberes del hombre —por ejemplo, despojándolos de sus bienes—, es decir, no tratando a sus súbditos como ciudadanos o no tratándolos como hombres.

Pero esa tipología de las faltas no sirve para legitimar definitivamente la resistencia, lo que ratifica la presentación de Pufendorf como un teórico de la monarquía absoluta. El jurista aboga por la resignación del súbdito incluso ante aquellas injusticias del monarca que pongan en peligro su existencia. En ese caso, el ciudadano debe preferir el exilio e incluso aceptar la muerte antes que pretender destituir al monarca, porque esa medida sólo puede acarrear males aún mayores.

PUFENDORF

*DE IURE NATURAE ET GENTIUM**

[...]

LIBRO II

[...]

CAPÍTULO III

De la ley natural en general

[...]

§ XIII. [...] Por demás, para poder sostener que la Ley Natural es conocida por todos los hombres que utilizan su razón, no es preciso que todo el mundo sea capaz de demostrar metódicamente las máximas; es suficiente con que los espíritus más mediocres puedan al menos comprender esas demostraciones cuando les son expuestas y descubrir claramente la verdad comparándolas con la constitución de su propia naturaleza. El pueblo bajo, en cuyo espíritu los principios de la Ley Natural se introducen por una instrucción popular, y por las impresiones del ejemplo y de la costumbre, puede asegurarse suficientemente de la verdad de esas máximas no ya sólo por la autoridad de sus soberanos, que se las hacen observar en sus Estados, sino además por la imposibilidad en que se encuentra de hallar alguna razón aparente que sea capaz de destruir o de debilitar la certidumbre, y por la utilidad manifiesta que observa cada jornada. He aquí por qué la Ley Natural se considera suficientemente publicada, de modo que ningún Hombre en edad de discernir, y en su sano juicio, podría alegar con razón como disculpa aceptable una ignorancia inexcusable.

* S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. por Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1706. [Trad. cast. de los compiladores.]

Hobbes, para hacer ver que el conocimiento de las máximas de la Ley Natural es fácilmente adquirible, señala que los más ignorantes pueden instruirse por esta única regla: *Que todas las veces en que se duda si lo que se quiere hacer a los otros es conforme o contrario al Derecho natural, se coloque uno en su lugar.* Porque entonces, dice él, el Amor propio y las pasiones, que con fuerza tuercen la balanza hacia un sentido, haciendo, por así decirlo, ignorar el otro, descubren con facilidad a qué nos conduce la Razón. Aunque esta regla se encuentra confirmada por los paganos más sabios, y, lo que es más importante, por nuestro señor Jesucristo, un autor moderno no la cree cierta. Porque, afirma, si así fuese, un Juez debería absolver a los ladrones reconocidos jurídicamente, porque si él se encontrase en su lugar él soñaría sin duda con conservar la vida. Por la misma razón, habría que dar a un pobre todo lo que pidiese, porque, de estar en su lugar, desearíamos que los demás obrasen de igual modo con nosotros. Un maestro debería limpiar los zapatos de su criado, porque exige ordinariamente de él un servicio similar. Pero esta objeción no impide, a mi juicio, que la Regla de que tratamos sea segura, siempre que se observen al mismo tiempo los dos extremos, si se me permite hablar de este modo, de la balanza, es decir, siempre que se examine, no sólo si la cosa nos parece agradable o desagradable a nosotros mismos, sino si, en caso de que los otros se encuentren en cierta obligación, o en cierta necesidad, si se les puede exigir tal conducta sin lesionar su deber, ni el nuestro. Reconozco, no obstante, que esta Regla, por muy razonable que sea en sí misma, no podría pasar por una máxima fundamental del Derecho Natural, porque es una consecuencia de la Ley que ordena tratar a todos los demás como naturalmente iguales a nosotros, y no se puede demostrar *a priori*.

§ XIV. Yo no encuentro punto de vista más conciso ni más cómodo para descubrir los principios de Derecho Natural que considerar cuidadosamente la naturaleza, la constitución y las inclinaciones del hombre. Porque, ya sea porque la Ley Natural le ha sido concedida para proveer su felicidad, ya sea para impedir que su malicia no lo convierta en funesto a sí mismo, el mejor recurso para conocer esta Ley es ver en qué él necesita o bien socorro, o bien freno.

[...]

LIBRO VII

[...]

CAPÍTULO II

[...]

§ VII. Imaginemos una pluralidad de sujetos que, habiendo vivido anteriormente en el Estado de la Libertad y la Igualdad Natural, desean formar entre ellos una sociedad civil. A tal efecto, es preciso que cada uno se comprometa con todos los demás a integrar conjuntamente para siempre un solo cuerpo y a proveer con su común consentimiento su seguridad mutua. [...] Esta conven-

ción se realiza o de modo absoluto y sin reserva: es decir, cualquier forma de gobierno que sea adoptada por la mayoría, o bien bajo la condición de que nadie será obligado a formar parte salvo en el caso de que se acomode a la forma de gobierno. Pero, tanto si se realiza de una manera como de otra, el acuerdo debe estar necesariamente acompañado de un consentimiento, expreso o tácito, de todos en general y de cada uno en particular, de modo que si alguno de los sujetos, que se encuentra entonces en el mismo lugar, no participa en esa convención, queda fuera de la sociedad que nace y el consentimiento unánime de los demás, por muy numerosos que éstos sean, no le impone ninguna obligación de incorporarse a la sociedad, sino que le deja sin trabas en la Libertad Natural, de modo que él puede proveer a su propia conservación del modo que considere oportuno.

En esta sociedad, que representa los inicios y el esbozo de un Estado, una vez formada, hace falta de inmediato establecer una Ordenanza por la que se regule la forma de gobierno, sin lo cual no habría modo de adoptar ninguna medida determinada para trabajar constantemente hacia la seguridad común. Cuando se ha entrado en la sociedad de modo absoluto y sin reservas, se debe aceptar —si se desea permanecer en el lugar donde se ha establecido— la forma de gobierno que escoja la pluralidad de voces, incluso en el supuesto de no encontrarla demasiado a su gusto, y preferir otra. Porque, por el hecho de no haber incorporado ninguna excepción a la convención común, se presume que se está sometido, al menos en esta materia, a las deliberaciones de la mayoría.

Pero, si se ha estipulado que el compromiso de permanecer en la sociedad no se produciría salvo en el supuesto de aceptar la forma de gobierno, en ese caso el consentimiento de la mayoría no impone ninguna obligación a aquellos que no aprueben expresamente la forma de gobierno y no los convertirá en miembros del Estado que nace.

§ VIII. Una vez que se ha establecido de común acuerdo la forma de Gobierno, hace falta otro convenio por el cual se escoja a una o varias personas a quienes se confiere el poder de gobernar el Estado, de suerte que aquellos que son revestidos de este poder se comprometen a velar solícitamente por el bien y la seguridad pública, y los otros, por su parte, les prometen una obediencia fiel. De aquí resulta plenamente esa unión y sumisión de voluntades que forma el Estado, de hecho un cuerpo, que se contempla como una única persona.

La segunda convención no resulta tan evidente en los Estados democráticos, donde las mismas personas son soberanos y súbditos, desde diferentes ángulos [...]. Pero, desde que se establece un gobierno aristocrático o monárquico, esta segunda convención, de la que se habla, se descubre mucho mejor. Porque en el mismo momento en que los Senadores o el rey, a quienes se confiere la Autoridad Soberana, son designados y aceptan ese augusto empleo, se da y recibe por ambas partes, se pactan recíprocamente determinadas cosas. Con anterioridad a ese momento, los ciudadanos no estaban más obligados a obedecer al rey o a los Senadores que éstos a ocuparse de la salud y el bien del Estado. ¿De dónde se deriva que desde entonces los últimos no están menos obligados que los primeros a una fidelidad y unas funciones recíprocas si no es en virtud de algún convenio, por el cual participan de los compromisos respectivos?

[...]

Esta manera de formar un Estado, por medio de dos convenios y de una Ordenanza general, de los que he hablado, es, a mi juicio, la más natural y la que conviene mejor a todas las diferentes formas de gobierno.

§ XIII. Desde que esas convenciones se perfeccionan, la multitud así unida forma el Estado, el cual se configura como una sola persona, dotada de entendimiento y de voluntad, que genera acciones particulares, distintas de las de cada ciudadano y que asimismo tiene sus derechos y sus bienes particulares, que no pueden ser pretendidos ni por un ciudadano en particular, ni por varios, ni siquiera por todos conjuntamente, sino exclusivamente por el soberano; igualmente un ciudadano no puede atribuirse ni injerir en la realización de las acciones propias de esta Persona Moral, la cual, por esta razón, se distingue de todos los particulares, por su denominación y afección. He aquí, a mi juicio, la definición más exacta que se puede dar de Estado: es una Persona moral compuesta [*persona moralis composita*] cuya voluntad, formada por la unión de las voluntades de muchos en virtud de sus convenios, es considerada la voluntad de todos, a fin de que pueda utilizar las fuerzas y facultades de los particulares para proveer la paz y la seguridad común.

[...]

LIBRO VII

[...]

CAPÍTULO IV

De las partes de la soberanía en general y de su ligazón natural

§ I. Aunque la soberanía es en sí misma una cosa simple e indivisible, como se ejercita por diferentes actos distintivos, según los diferentes medios que hace falta necesariamente utilizar para la conservación del Estado, se conciben diferentes partes, que guardan cierta analogía con aquellas partes que se denominan Potenciales. Porque no se trata de un todo compuesto de partes de diferente naturaleza, las cuales, aunque ensambladas conjuntamente, pueden subsistir cada una separadamente. Porque como nuestra alma, la cual, aun concibiéndola simple e indivisible por su naturaleza, dispensa al cuerpo vida y vigor y provoca operaciones diferentes, según la diversidad de objetos y órganos del cuerpo, que podemos estimar como partes potenciales; del mismo modo la soberanía en tanto que prescribe las reglas generales para la conducta de la vida civil, se denomina Poder legislativo; en tanto que se pronuncia sobre los conflictos de los ciudadanos, conforme a esas reglas, poder judicial; en tanto que arma a los ciudadanos contra un enemigo extranjero, o que ella las ordena poner fin a las hostilidades, poder de hacer la guerra y la paz; en tanto que ella escoge ministros para contribuir a velar por los asuntos públicos, poder de establecer los magistrados, y así sucesivamente.

[...]

LIBRO VII

[...]

Capítulo VI

De los caracteres propios y modificaciones de la soberanía

[...]

§ X. De donde resulta que un pueblo que no quiere dar a su príncipe más que una Autoridad limitada, debe tener la precaución de establecer una Asamblea con un cierto número de personas, sin cuyo consentimiento el rey no pueda hacer nada en las materias que se quiere preservar, o bien obligar al rey a convocar él mismo una Asamblea general, o de todo el pueblo, o de los grandes de la nación [...]. Desde que los sujetos han estipulado esto con el monarca al conferirle la Autoridad soberana, con declaración expresa que ellos no pretenden ser compelidos a obedecerle en todo lo que ordene sin el consentimiento de la Asamblea del pueblo, o de quienes lo representan, ésta es la otra forma de promesa particular, que impone al rey una obligación más estricta, en virtud de la cual todo lo que él hace contra el Estatuto o las leyes fundamentales es completamente nulo por sí mismo y no obliga de ningún modo a los sujetos. Esta limitación del poder soberano no lo convierte, sin embargo, en defectuoso. Porque el rey, a quien se le ha conferido de este modo, puede ejercer todos los actos de la soberanía del mismo modo que en una monarquía absoluta. Toda la diferencia que existe es que aquí el príncipe se pronuncia según su propio juicio o, al menos, en última instancia: mientras que, en las monarquías limitadas, existe una Asamblea que conoce ciertos asuntos conjuntamente, por así decirlo, con el rey, y cuyo consentimiento es una condición necesaria sin la cual el rey no podría ordenar nada, a pesar de que, por otro lado, lo que es prescrito a los sujetos como consecuencia de las deliberaciones de esa Asamblea obtiene originariamente su fuerza y su autoridad del rey solo y no de la Asamblea. No existen, por tanto, dos voluntades diferentes en un Estado cuyo gobierno está limitado de esta manera. Porque todo lo que quiere el Estado, lo quiere por la Voluntad del rey. Todo lo que ocurre es que, cuando una cierta condición estipulada falta, el rey no puede querer, o quiere en vano ciertas cosas.

[...]

Capítulo VIII

De los derechos inviolables de la soberanía

[...]

§ V. [...] Si las leyes, a menudo, disimulan bien las faltas leves de los particulares, ¿con cuánta mayor razón no habrá que perdonar las injusticias leves del

príncipe, cuyos cuidados mantienen la tranquilidad en el Estado y preservan la seguridad de los bienes y la vida de los ciudadanos? Sobre todo si se reflexiona que no cabría deponer a los príncipes más malvados sin exponer a los ciudadanos y al Estado a un número infinito de problemas y a una desolación enorme, como demuestra la experiencia. Debemos, por tanto, sufrir pacientemente las injusticias leves de un soberano, en consideración al empleo, penoso y relevante, de que está revestido para nuestra conservación y de las otras obligaciones que puedan debérsele y en favor de nuestros conciudadanos y de todo el Estado. Un anciano general de la Armada se sirvió útilmente de este argumento para reducir a unos sujetos que se habían revolucionado: *Debéis soportar,* dijo, *el lujo y la avaricia de vuestros gobernantes, como se toleran las esterilidades, las tormentas y otros desórdenes de la naturaleza. Existirán vicios en tanto existan hombres, pero el mal no dura siempre y se compensa por el bien que llega de tiempo en tiempo.* El interés mismo de los particulares reclama que reciban en ocasiones sin replicar las injusticias de los grandes, para no ocasionar males peores [...]. En fin, las Sagradas Escrituras y la Recta razón concuerdan en imponernos la obligación indispensable de soportar con paciencia los caprichos y la dureza de nuestros gobernantes, de igual modo que el mal humor de nuestros padres y madres.

Es cierto, también, que incluso cuando un príncipe, por pura animosidad, amenaza a alguno de sus súbditos con las más atroces injurias o el trato más indigno, éste deberá salvarse por medio de la fuga, o retirarse a otro Estado, mejor que tomar las armas contra su soberano, ciertamente severo respecto a su persona, pero no obstante padre de la patria.

[...]

JOHN LOCKE (1632-1704)

Locke nació en Wrington, un pueblo cerca de Bristol. Fue educado por su padre, quien había luchado en el ejército parlamentario en la guerra civil. Estudió teología, filosofía, física, química y medicina en Oxford. En 1666 conoce al conde de Shafiesbury, convirtiéndose en su secretario, médico y amigo.

La fortuna de Locke está ligada a la de Shaftesbury, fundador del partido whig. *Con él redactó un proyecto de Constitución para el Estado de Carolina, y ocupó varias secretarías cuando aquél fue nombrado canciller del Reino en 1672.*

Locke vivió en la Inglaterra de Carlos II —el amigo de Hobbes—, quien ocupó el trono tras la etapa republicana. Carlos II restableció la Iglesia anglicana y devolvió a sus miembros sus privilegios y el monopolio de los cargos públicos. Gracias a estas medidas, vivió durante varios años en frágil armonía con el Parlamento, claramente anglicano —los futuros tories*—. Pero los conflictos entre rey y Parlamento resurgieron cuando el rey —«criptocatólico»— intentó suspender las leyes discriminatorias y se acercó en política internacional a la Francia absolutista, lo que hizo temer a muchos posibles complots papistas. Esas disensiones se agudizaron desde 1679. Shaftesbury, que en 1675 había caído en desgracia y había pasado varios años en prisión —durante los cuales Locke estuvo en Francia—, defendió la aprobación de una ley que excluyera de la sucesión al trono a Jacobo, hermano del rey, católico declarado (es durante el conflicto promovido por la Ley de Exclusión cuando los partidos* whig *y* tory *adoptan su forma definitiva y reciben los nombres que han de hacerse famosos). Tras verse implicado en un complot, Shaftesbury huyó a Holanda en 1681 y Locke también estimó saludable instalarse en los Países Bajos. Allí publica su* Ensayo sobre el conocimiento humano, *donde expone sus teorías empiristas.*

Carlos II muere en 1685. Durante sus últimos cuatro años de reinado no había convocado al Parlamento, lo que originó la crispación general de la población. Su sucesor, Jacobo II, pronto intenta restaurar el catolicismo y suprimir las restricciones de sus fieles. Ante la oposición del Parlamento, decidió actuar sin su consenso, como un monarca absoluto. El descontento fue unánime. Por una vez whigs *y* tories *se alían y ofrecen el trono a Guillermo de Orange —casado con una hija de Jacobo— con el fin, subrayaron, de defender la religión protestante y el Parlamento libre. En 1688, Guillermo desembarca en Inglaterra y Jacobo huye a Francia. Así triunfó la incruenta Revolución Gloriosa que abrió paso definitivamente a una monarquía limitada: el nuevo rey aceptó la Declaración de Derechos que consagraba la intervención del Parlamento en el gobierno.*

Locke, que regresa a Inglaterra en el mismo barco que conducía a la futura reina, se dedica desde entonces a la revisión de sus obras. Publica, entre otros

textos, varias cartas sobre la tolerancia (1689, 1690, 1692 y 1702), Some Thoughts Concerning Education *(1695) y* The Reasonableness of Christianity *(1695). Muere en 1704 en Oates (Essex).*

La importancia de Locke en todos lo campos del conocimiento es enorme. Se afirma que, así como Newton revolucionó la física, Locke revolucionó la metafísica. En el ámbito político, expone básicamente sus teorías en sus Dos Tratados sobre el Gobierno civil. *El primero es una refutación del* Patriarca *de Robert Filmer, una apología del absolutismo. El segundo pretende demostrar que el poder deriva del consentimiento de los súbditos.*

Se ha señalado el papel trascendente de esta obra para legitimar la Revolución de 1688 pues, como el propio autor escribe en el prefacio, «espero que estos ensayos basten para dar firmeza al trono de nuestro gran restaurador, de nuestro actual rey Guillermo, para convalidar su título mediante el consenso del pueblo». Modernos estudios demuestran que fue escrito unos diez años antes, con un propósito más amplio. No obstante, sirve para justificar la rebelión contra Jacobo II, quien ha roto su compromiso con el pueblo. Curiosamente, Locke nunca reconoció su autoría sobre esos Tratados. *Sólo se confiesa autor de los mismos en un codicilo que redactó poco antes de morir, legándolos, entre sus obras anónimas, a una biblioteca. Esta reserva no parece obedecer al desagrado ante su obra, sino, acaso, a la prudencia: se sabe que varias veces recomendó, por provechosa, su lectura, pero siempre aludía a ellos como si los hubiese escrito otro autor, para confusión de sus lectores.*

Locke va a influir de modo determinante en los ilustrados franceses —especialmente en Montesquieu— y en los líderes de la Revolución americana. Su pensamiento determinará todo el liberalismo posterior.

I. EL ESTADO DE NATURALEZA

Locke inicia su estudio con el análisis del estado de naturaleza. Frente a la tenebrosa descripción de Hobbes, a quien critica sin citar, él lo ve como «un estado de paz, benevolencia y ayuda mutua». En ese estado todos los hombres son libres, iguales e independientes, de modo que ninguno está sujeto a la voluntad de otro. Su libertad e independencia se conservan, en ese estado, gracias a la existencia de una ley natural que prescribe que «nadie debe dañar a otros en su vida, libertad o posesiones».

Para Locke, la ley natural es expresión de la razón, lo que le inscribe claramente entre los iusnaturalistas. Se trata de un precepto universal y obligatorio, que constituye, en última instancia, una manifestación de Dios. Todos los hombres tienen por naturaleza razón y libertad suficientes para conocer esa ley natural. De su conocimiento se deriva el derecho a conservar su vida, su libertad y sus bienes, y a colaborar en la conservación de esos derechos en los demás.

El hombre que conoce la ley natural mediante la razón se considera a sí mismo autoridad máxima en la interpretación de la misma. Así, su libertad se manifiesta en esa libertad de juicio, y su igualdad se constata en que cada hombre puede realizar el proceso deductivo para descifrarla. De estas dos premisas se obtiene que, en el estado de la naturaleza, cada hombre considera, dada su

«relación» con la ley natural, que tiene el derecho de imponer a los demás su cumplimiento, que tiene el poder de castigar a sus transgresores. En puridad, ese derecho no tendría que ejercitarse si todos los hombres se guiasen por la razón, pues entonces todos se someterían a la misma ley. Pero a menudo los hombres, llevados de su propio interés o ignorándola por falta de estudio, no se sienten inclinados a reconocerla como norma obligatoria, lo que dificulta su cumplimiento. Además, al ser los hombres los intérpretes de la ley para sus asuntos propios, se convierten en juez y parte, lo que impide que juzguen con imparcialidad. Por último, frecuentemente el agraviado carece de la fuerza suficiente para mantener la ley. Estos desajustes, aunque no impiden que el estado de naturaleza sea un estado «de ayuda mutua», revelan su debilidad y son una amenaza permanente. Cualquier diferencia insatisfactoriamente resuelta podría romper el equilibrio y llevar a un estado de guerra. Para evitarlo, los hombres deciden abandonar el estado de naturaleza y acuerdan vivir en sociedad.

II. LA PROPIEDAD COMO DERECHO NATURAL

La teoría de la propiedad es una de las claves del pensamiento de Locke. Para él, la salvaguarda de la propiedad es el motivo que impulsa a los hombres a unirse en comunidades. Ello significa que los hombres tienen un derecho que es previo a la constitución de la sociedad y del gobierno: un derecho natural. Locke emplea el término «propiedad» de modo genérico y específico. En varios pasajes abarca «la vida, las libertades y las tierras de los hombres». En otros, se reduce a la titularidad máxima sobre tierras y otros objetos. Pero, con independencia de la amplitud del concepto, siempre se vincula a la demostración de un derecho natural a determinados bienes. En el capítulo «De la propiedad» del Segundo Tratado, *Locke analiza este derecho y señala que, en un principio, Dios dio la tierra y sus frutos a la humanidad en común. Pero aunque originariamente nadie tenía un dominio exclusivo sobre los bienes, al ser entregados a los hombres para su conservación, había que articular algún mecanismo para que se los apropiasen, es decir, para que los hicieran suyos excluyendo al resto de la humanidad. Él legitima esa apropiación partiendo del presupuesto de que cada hombre es propietario de su propia persona; luego todo lo que consiga con el esfuerzo de su cuerpo y de sus manos también le pertenecerá en propiedad. Siempre que un hombre saca algo de su estado natural, ha mezclado en ese algo su propio trabajo y lo convierte así en propiedad suya. Esta apropiación no se legitima por el consentimiento de los demás pues «de haber sido necesario tal consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado». En suma, Locke justifica la apropiación de la tierra y sus frutos en dos premisas: 1) que los hombres tienen derecho a conservar su vida, y 2) que el trabajo del hombre es propiedad suya.*

Acto seguido, Locke explicita varios límites a dicha apropiación: así, un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que deje «suficiente y de igual calidad» para el resto de los hombres y puede haber apropiación «en la medida exacta en que se pueden utilizar las cosas con provecho para la vida antes de

que se echen a perder». Por último, parece limitar la apropiación justa a la cantidad que puede procurarse el hombre por su propio trabajo «para su sustento y comodidad».

Hasta aquí Locke ha justificado una apropiación con unos límites, referida a la tierra y a los frutos. Sin embargo, luego parece justificar la apropiación que excede de la satisfacción de las propias necesidades, apoyando su teoría en la invención del dinero. Los hombres —en el estado de naturaleza— acuerdan tácitamente introducir el dinero en sus intercambios, es decir, una cosa que pueden conservar sin que se estropee y que pueden canjear en su momento por bienes realmente útiles. Dado que es un bien no perecedero, puede acumularse sin deterioro y comporta la eliminación de las limitaciones en razón del «sustento y la comodidad». Su empleo permite adquirir mayores bienes de los que supuestamente les corresponderían en virtud de la apropiación inicial. Esta interpretación, que situaría en el estado de la naturaleza posesiones desiguales entre sí, ha sido pormenorizadamente expuesta por Macpherson y sirve de fundamento a cualquier apología del capitalismo. No obstante, debemos recordar que las desigualdades se producen en un estado de naturaleza presidido por la ley natural. Locke no se plantea en profundidad conciliar la moderada igualdad de la propiedad que derivaría del derecho natural con la desigualdad que se origina desde el empleo del dinero.

III. EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL. EL GOBIERNO

Como hemos señalado, para gozar de la propiedad sin sobresaltos, los hombres realizan un convenio del que surge la sociedad política. En él renuncian tanto a su propia defensa como al derecho que tenían en el estado de naturaleza de castigar los delitos ajenos contra la ley natural. Desde ese momento, la sociedad se encarga de su salvaguardia dictando las normas que estime precisas para el bien de esa sociedad y castigando a los infractores. Por tanto, cada hombre obra impulsado por su propio interés, por su propio beneficio, y la sociedad resulta de la conjunción de todos esos intereses individuales.

Locke, a diferencia de otros iusnaturalistas, no expone una teoría contractual ordenada. Aun así, podemos afirmar que supone la existencia de dos contratos: en primer lugar, un «convenio primitivo» entre los hombres que da lugar a una comunidad y en virtud del cual el sujeto que se integra se obliga a aceptar las decisiones de la mayoría; en segundo, un pacto entre esa comunidad y su gobierno. Esa dualidad de convenios se distingue claramente cuando, tras estudiar los supuestos de disolución de los gobiernos, afirma que no suponen la disolución de la comunidad: el sujeto continúa vinculado.

La condición de miembro de la comunidad política se alcanza mediante el consentimiento de los individuos, que puede ser expreso o tácito. Es tácito cuando se permanece en la comunidad o se tienen propiedades en su territorio. Con la inclusión de este consentimiento tácito, Locke hace extensivos los efectos del contrato a los descendientes de los fundadores, quienes de otro modo no hubieran quedado obligados por el mismo. Hay que señalar, por último, que él conci-

be ese contrato como un hecho histórico, y cita varios ejemplos, pero hay que considerarlo, en general, como un símil, una metáfora útil para detallar las condiciones de convivencia de los hombres.

El hombre entrega los derechos de que gozaba en el estado de naturaleza en función de los beneficios que espera obtener. Su dejación de derechos reviste dos características: la condicionalidad y la limitación. La condicionalidad implica que la sociedad los recibe fiduciariamente, y a su vez los entrega al gobierno, que deviene fideicomisario de la sociedad, de forma análoga a como ésta lo es del sujeto. Existe una relación de confianza, la confianza de que el gobierno desempeñará su tarea atendiendo a unos fines concretos: lograr el bien de los individuos. Si vulnera esa misión encomendada, la comunidad puede revocar el mandato y disolver el gobierno. La limitación implica que el hombre sólo cede una parte de sus derechos, entrega exclusivamente el poder necesario para las finalidades de esa sociedad y retiene una parcela a la que el Estado es ajeno.

IV. LA DISTRIBUCIÓN DE PODERES

Si el fin de la creación de la sociedad civil es la salvaguarda de los derechos naturales, el organismo que regule cómo salvaguardarlos constituirá sin duda el pilar más importante de la misma. Esa función corresponde al poder legislativo, que Locke considera el poder supremo: «el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política». Su misión es positivizar y garantizar la ley natural, pues no hay que olvidar que, una vez constituida la sociedad, «la ley de la naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse los hombres». La principal ley de la naturaleza es la preservación de la humanidad y no cabe admitir leyes positivas que vulneren ese principio.

La primacía del poder legislativo no obsta para que esté sujeto a varias restricciones concretas: 1) no puede modificar las leyes para casos concretos; 2) sus normas no deben tener otro fin que el bien del pueblo; 3) no puede arrebatar a un hombre sus propiedades sin su consentimiento, y 4) no debe transferir la facultad de hacer leyes a otra persona.

Subordinado a él, el poder ejecutivo se ocupa de la ejecución de las leyes mientras estén vigentes en el seno de la comunidad. Junto a ambos existe el poder federativo, encargado de lo que cabe denominar «relaciones internaciones», porque lleva consigo el derecho de la guerra y de la paz o la facultad de constituir alianzas. Para Locke, las relaciones entre las comunidades se sitúan en un ámbito parangonable al de los hombres cuando se hallaban en estado de naturaleza, dado que entre sí no reconocen un organismo superior —«supracomunitario»— al que hacer dejación de sus derechos.

Por cuestiones prácticas, el poder ejecutivo y el federativo, aun siendo diferentes, son ejercitados por las mismas personas.

Esta división de poderes difiere de la que posteriormente se realiza entre poder legislativo, ejecutivo y judicial. Sorprende que Locke no se detenga en el poder judicial, tema candente en la época. Sin prestarle apenas atención, él parece integrar la administración de justicia en el poder ejecutivo.

V. LA OPOSICIÓN AL PODER

Si el poder se ostenta de modo condicionado, la actuación contraria a la misión confiada legitima a los gobernados a rebelarse. Locke afirma que los pueblos son capaces de soportar grandes errores de sus gobernantes y muchas leyes injustas y molestas. Pero todo tiene un límite y la comunidad tiene derecho a readquirir su libertad primitiva. Distingue varios supuestos de lo que denomina «disolución» del gobierno. En primer lugar, cuando el príncipe impide al poder legislativo decidir, o actúa arbitrariamente desoyendo las leyes, o varía arbitrariamente el sistema electivo del Parlamento para alterar su composición. En segundo, cuando el poder ejecutivo descuida su cargo de modo que las leyes vigentes dejan de ser aplicadas. Un tercer modo de disolverse surge cuando el príncipe o el legislativo intentan adquirir un dominio arbitrario sobre la vida, la libertad o las posesiones de los súbditos. En esos supuestos, el pueblo recupera la libertad de valerse por sí mismo: puede desvincularse de ese gobierno y constituir otro. La disolución del gobierno, a diferencia de las tesis de Hobbes, no implica la de la comunidad.

VI. LA TOLERANCIA

Como testigo de los sucesos de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII, Locke no puede obviar la cuestión religiosa. Se puede afirmar que sus teorías sobre la tolerancia son, en gran medida, corolario de sus teorías políticas. Lamenta la persecución y la intolerancia por opuestas al espíritu del Evangelio. Ningún individuo debe ser obligado a pertenecer a una Iglesia concreta, pues nadie nace siendo miembro de una Iglesia, sino que la escoge libremente. Él, a diferencia de Hobbes, separa las sociedades civil y religiosa. El magistrado civil debe limitarse a preservar los intereses civiles (la propiedad...) sin ocuparse de la salvación de las almas. Por su parte, la Iglesia o iglesias, como comunidades religiosas cuyo fin «es el culto público a Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna», deben limitar sus normas a ese fin. No obstante, el Estado debe prohibir aquellas doctrinas que pueden alterar la paz pública. Locke se opone a la religión católica, porque sus adeptos anteponen la fidelidad al papa a la fidelidad a la Constitución inglesa. También proscribe a los mahometanos, dado que su moral no resulta compatible con la civilización inglesa, y a los ateos, pues carecen de principios morales.

LOCKE

*SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL**

[...]

CAPÍTULO 5

De la propiedad

[...]

26. Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. El fruto o la carne de venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida.

27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto, él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.

[...]

36. La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que

* J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*, trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1990.

le resulte conveniente para vivir. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña. Según esto, era por tanto, imposible que ningún hombre se entrometiera en los derechos de otro, o adquiriese propiedad para sí mismo con perjuicio de su vecino, el cual tendría todavía sitio suficiente para adquirir posesiones tan buenas y tan extensas, en la misma cantidad que cuando la apropiación del otro no había tenido lugar. Esta limitación confinaba a cada hombre a obtener posesiones en proporción moderada, y sólo en la medida en que le fuera posible obtener propiedad sin dañar a nadie; así fue en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían más peligro de perderse si se alejaban los unos de los otros en el vasto espacio de la tierra deshabitada, que de estorbarse mutuamente por falta de lugar donde afincarse. Y esa misma medida puede seguir permitiéndose hoy sin perjuicio de nadie, por muy lleno que nos parezca que está el mundo.

[...]

[...] lo que sí me atrevo a afirmar sin duda alguna es lo siguiente: que esa misma regla de la propiedad, a saber, que cada hombre sólo debe posesionarse de aquello que le es posible usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin perjuicio para nadie: pues hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes, si la invención del dinero y el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor no hubiese dado lugar al hecho de posesionarse de extensiones de tierra más grandes de lo necesario, y a tener derecho a ellas. [...]

CAPÍTULO 9

De los fines de la sociedad política y del gobierno

123. Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad».

124. Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza; y como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás.

126. En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente. Aquellos que por injusticia cometen alguna ofensa, rara vez sucumbirán allí donde les es posible hacer que la justicia impere por la fuerza. Una resistencia así, hace que el castigo resulte peligroso, y aun destructivo, para quienes lo intentan.

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.

128. Porque en el estado de naturaleza (omitiendo ahora la libertad que se tiene para disfrutar de placeres inocentes), un hombre posee dos poderes:

El primero es el de hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza; por virtud de esa ley, él y el resto de la humanidad son una comunidad, constituyen una sociedad separada de las demás criaturas. Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras.

El otro poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley. A ambos poderes renuncia el hombre cuando se une a una privada, si pudiéramos llamarla así, o particular sociedad política, y se incorpora a un Estado separado del resto de la humanidad.

129. El primer poder, es decir, el de hacer lo que cree oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por leyes hechas por la sociedad, en la medida en que la preservación de sí mismo y del resto de esa sociedad lo requiera; y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

130. En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural —la cual podía emplear antes en la ejecución de la ley de naturaleza, tal y como él quisiera y con autoridad propia— para asistir el poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera; pues al encontrarse ahora en un nuevo Estado, en el cual va a disfrutar de muchas comodidades derivadas del trabajo, de la asistencia y de la asociación de otros que laboran unidos en la misma comunidad, así como de la protección que va a recibir de toda la fuerza generada por dicha comunidad, ha de compartir con los otros algo de su propia libertad en la medida que le corresponda, contribuyendo por sí mismo al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según ésta se lo pida; lo cual no es solamente necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

131. Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil. Y así, quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país; y si se trata de relaciones con el extranjero, debe impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y proteger a la comunidad contra incursiones e invasiones. Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.

[...]

CAPÍTULO 11

Del alcance del poder legislativo

134. Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y

fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo, es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella. Este poder legislativo no sólo es el poder supremo del Estado, sino que también es sagrado e inalterable, una vez que está ya en las manos a las que la comunidad lo haya entregado; y ningún edicto de nadie, comoquiera que sea concebido, o cualquiera que sea el poder que lo respalda, tendrá la fuerza y la obligación de una ley, si no ha sido sancionado por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado. Pues, sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma. Y, por tanto, toda obediencia que, en virtud de los lazos más solemnes, puede una persona estar obligada a prestar, se reduce en último término a una obediencia para con este poder supremo, y está regida por las leyes que éste dicte. Ningún juramento prestado a un poder extranjero cualquiera, o algún poder doméstico subordinado, exime a ningún miembro de la sociedad de prestar obediencia al poder legislativo cuando éste actúa en conformidad con el encargo que se le ha encomendado; y nada puede obligarlo a una obediencia que sea contraria a las leyes así establecidas, ni a ir más allá de lo que esas leyes permiten. Sería ridículo imaginar que un miembro de la sociedad estuviese obligado a obedecer a un poder que, en último término, no dependiese del poder supremo.

135. Aunque el poder legislativo (ya resida en uno o en varios, ya sea ejercido constantemente o sólo a intervalos) ha de ser considerado como el poder supremo dentro de cada Estado, ocurre que:

En primer lugar, no puede ser ejercido absoluta y arbitrariamente sobre las fortunas y las vidas del pueblo; pues al tratarse de un poder compartido por cada miembro de la sociedad, y entregado a la persona o asamblea legisladora, no puede llegar a ser mayor que el que esas personas tenían en el estado de naturaleza, es decir, antes de entrar en sociedad y antes de que concedieran dicho poder a la comunidad. Porque nadie puede transferir a otro más poder del que tiene, y nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida ni el de quitar la vida o las propiedades a otro. Un hombre, según hemos probado, no puede someterse al poder arbitrario de otro; sino sólo el que la ley de naturaleza le ha dado a fin de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad, esto es todo lo que puede entregar a la comunidad y, a través de ella, al poder legislativo. De manera que el poder legislativo no tendrá tampoco nada más. El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene más fin que el de la preservación; y, por tanto, jamás puede tener el derecho de destruir, esclavizar o empobrecer premeditadamente a los súbditos. Las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad; y hay muchos casos en los que se hacen más estrictas y van acompañadas de leyes humanas, las cuales imponen castigos públicos para reforzarlas y para que sean más vigorosamente observadas. Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como

los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas, deben de estar de acuerdo —lo mismo que sus propias acciones— con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida.

[...]

CAPÍTULO 12

De los poderes legislativo, ejecutivo y federativo del Estado

143. El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de determinar cómo habrá de ser empleada la fuerza del Estado, a fin de preservar a la comunidad y a los miembros de ésta. Pero como esas leyes (que han de ejecutarse constantemente y han de estar siempre en vigor) pueden ser hechas en muy poco tiempo, no es necesario que la legislatura haya de estar permanentemente en activo, ni que tenga siempre algo que hacer. Y como, debido a la fragilidad de los hombres (los cuales tienden a acumular poder), éstos podrían ser tentados a tener en sus manos el poder de hacer leyes y el de ejecutarlas para así eximirse de obedecer las leyes que ellos mismos hacen; y como podrían también tener tentaciones de hacer las leyes a su medida y de ejecutarlas para beneficio propio, llegando así a crearse intereses distintos de los del resto de la comunidad y contrarios a los fines de la sociedad y del gobierno, es práctica común en los Estados bien organizados (donde el bien de todos es debidamente considerado) que el poder legislativo sea puesto en manos de diversas personas, las cuales, en formal asamblea, tiene cada una, o en unión con las otras, el poder de hacer leyes; y una vez que las leyes han sido hechas, la asamblea vuelve a disolverse, y sus miembros son entonces simples súbditos, sujetos a las leyes que ellos mismos han hecho; lo cual es un nuevo y seguro modo de garantizar que tengan cuidado de hacerlas con la mira puesta en el bien público.

144. Pero como esas leyes que son hechas de una vez y en poco tiempo tienen, sin embargo, constante y duradera vigencia y necesitan ser ejecutadas y respetadas sin interrupción, es necesario que haya un poder que esté siempre en activo y que vigile la puesta en práctica de esas leyes y la aplicación de las mismas. De ahí el que los poderes legislativo y ejecutivo suelan estar separados.

145. Hay en todo Estado otro poder que podríamos llamar natural, y que responde al que todo hombre tiene naturalmente antes de entrar en sociedad. Pues aunque en un Estado los miembros de éste son personas distintas las unas de las otras y como tales son gobernadas por las leyes de la sociedad, ocurre, sin embargo, que, en referencia al resto de la humanidad, constituyen un cuerpo que está, como cada uno de sus miembros lo estaba antes, en estado de naturaleza con relación al resto del género humano. De esto proviene el que las controversias que tienen lugar entre un hombre cualquiera de la sociedad y otros hombres que se encuentran fuera de ella, sean de la competencia del pueblo; y, así, una injuria cometida contra un miembro del cuerpo político hace que la comunidad en-

tera partícipe en la reparación de ese daño. De modo que, así considerada, toda la comunidad viene a ser un solo cuerpo en estado de naturaleza con respecto a todos los demás Estados o personas que están fuera de dicha comunidad.

146. Esto conlleva, por tanto, un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas, y de realizar tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado. A este poder podríamos llamarlo «federativo», si tal apelativo resulta aceptable. Con tal que se entienda la sustancia de lo que digo, me resulta indiferente el nombre que queramos darle.

147. Estos dos poderes, el ejecutivo y el federativo, aunque en realidad son distintos el uno del otro, pues el primero se refiere a la ejecución de las leyes municipales de la comunidad, dentro de ella y en referencia a las partes que la componen, y el segundo atañe a la seguridad y al interés en asuntos exteriores con respeto a los beneficios o daños que la comunidad pueda recibir desde fuera, ambos están siempre casi unidos. Y aunque la buena o mala administración de este poder federativo es de gran importancia para el Estado, es mucho menos susceptible de regirse por previas y vigentes leyes positivas, que el poder ejecutivo; y por eso ha de dejarse a la prudencia y sabiduría de aquellos que lo tienen en sus manos la misión de administrarlo para el bien público. Pues las leyes que se refieren a las relaciones entre súbditos como son dictadas para dirigir el comportamiento de dichos súbditos, pueden preceder a las acciones de éstos; mas lo que se hace en referencia a súbditos extranjeros, al depender en gran medida de lo que éstos hagan y de los cambios que tengan lugar en sus intenciones e intereses, ha de dejarse a la prudencia de aquellos a quienes se les ha encomendado ese poder, a fin de que lo administren como mejor sean capaces de hacerlo, y para ventaja del Estado.

148. Aunque, como he dicho, los poderes ejecutivos y federativos de toda comunidad son realmente distintos entre sí, difícil es que estén separados y que se depositen simultáneamente en manos de personas distintas; pues como ambos requieren para su ejercicio la fuerza de la sociedad, casi resulta prácticamente imposible poner la fuerza del Estado en manos distintas que no estén subordinadas, o entregar los poderes ejecutivo y federativo a personas diferentes que puedan actuar separadas. De hacerlo así, la fuerza pública estaría bajo mandos diferentes, lo cual causaría tarde o temprano el desorden y la ruina.

[...]

CAPÍTULO 19

De la disolución del Gobierno

211. Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno. Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyendo de este modo un Estado cla-

ramente definido. La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad; pues en un caso así, al no ser éstos capaces de mantenerse a sí mismos como cuerpo único e independiente, la unión que antes juntaba ese cuerpo y le daba cohesión cesa necesariamente. Y como consecuencia, cada miembro regresa al estado en que se hallaba antes, con libertad para valerse por sí mismo y procurar su seguridad, como mejor le parezca, en otra sociedad diferente. Siempre que una sociedad es disuelta, es seguro que el gobierno de dicha sociedad no puede permanecer. Por esa razón, las espadas de los conquistadores suelen cortar los gobiernos en su misma raíz, deshaciendo las sociedades en pedazos, y privando a la multitud vencida y dispersa de la protección que el hecho de depender de esa sociedad la había defendido contra la violencia. El mundo está suficientemente instruido y ha progresado ya mucho; y no hace falta que se le diga nada más en lo que respecta a este modo de disolver gobiernos. No hace falta tampoco mucha argumentación para probar que allí donde una sociedad ha sido disuelta, el gobierno no puede permanecer; ello sería tan imposible como el que la estructura de una casa permaneciese en pie cuando los materiales de que está hecha han volado por los aires como consecuencia de un tornado, o se han apilado en un montón de escombros como resultado de un terremoto.

212. Además de esta causa externa que hace que los gobiernos se disuelvan, hay también causas internas.

La primera, cuando el poder legislativo se descompone. La sociedad civil es un estado de paz entre aquellos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo; y es por virtud de esto por lo que los miembros de una comunidad están unidos y constituyen un coherente cuerpo vivo. Ésta es el alma que da forma, vida y unidad al Estado; de esto derivan sus miembros su influencia mutua, su simpatía y conexión. Por tanto, cuando el poder legislativo se rompe o disuelve, la disolución y la muerte se siguen de ello. Pues la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad; y el poder legislativo, una vez que ha sido establecido por la mayoría, es el que declara y, por así decirlo, mantiene esa voluntad. La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo. Sin esto, ningún hombre ni grupo de hombres pueden hacer leyes que obliguen a los demás. Cuando alguien a quien el pueblo no ha designado para ello asume la función de hacer leyes, las estará haciendo sin autoridades; y, por consiguiente, el pueblo no estará obligado a obedecerlas. De este modo, los súbditos vuelven a estar sin sujeción y pueden constituir un nuevo poder legislativo que sea de su gusto, disfrutando de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, quieran imponerles alguna cosa. Cada uno puede actuar según su propia voluntad cuando aquellos que tenían, por encargo de la sociedad, la misión de declarar cuál era la voluntad pública son excluidos, y otros que no tienen autoridad ni delegación alguna usurpan su puesto.

[...]

218. Por qué, según una constitución como la que hemos supuesto, la disolución del gobierno ha de imputársele al príncipe en casos así, es cosa que resulta evidente. Porque como él es el que tiene la fuerza, el tesoro y la capacidad de emplear a los funcionarios del Estado; y como él se persuade frecuentemente a sí mismo, o deja persuadirse por sus aduladores, de que en su condición de magistrado supremo nadie puede controlarlo, él y sólo él está en situación de introducir esas alteraciones, bajo pretexto de estar actuando con autoridad legítima; y, en virtud del poder que tiene, puede aterrorizar o eliminar a quienes se le opongan, tildándolos de facciosos, sediciosos y enemigos del gobierno. Ni miembro alguno de la legislatura, ni del pueblo, tiene la capacidad de alterar el poder legislativo, a menos que lo intente mediante una abierta y visible rebelión que a nadie podrá pasarle inadvertida y que, cuando triunfa, produce efectos que en muy poco difieren de los de una conquista extranjera. Además, al tener el príncipe en esa forma de gobierno el poder de disolver las otras partes del cuerpo legislativo y de convertir a los legisladores en simples personas privadas, éstos no pueden nunca alterar el poder legislativo oponiéndose al príncipe, o sin disfrutar de su aprobación; el consentimiento de éste les es necesario para sancionar cualquiera de sus decretos. Sin embargo, en la medida en que otras partes del cuerpo legislativo puedan contribuir a atentar contra el gobierno, y promoviéndolos directamente, o simplemente tolerándolos, no tratan de impedir esos designios como es su obligación, serán culpables y estarán participando en el que, ciertamente, es el mayor crimen contra el prójimo del que puede culpársele a un hombre.

219. Hay una manera más en la que un gobierno de este tipo puede disolverse, y es cuando el que tiene el supremo poder ejecutivo descuida y abandona ese cargo, de tal modo que las leyes que ya han sido hechas dejan de ponerse en ejecución. Esto resulta en una palmaria y total anarquía que equivale a una completa disolución del gobierno. Porque las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político. Cuando esa ejecución cesa por completo, el gobierno, como es obvio, también desaparece, y el pueblo degenera en una multitud confusa, sin orden ni conexión. Allí donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los hombres, y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta y abastecer las necesidades del público, tampoco hay, ciertamente, gobierno alguno. Allí donde las leyes no se pueden ejecutar, es lo mismo que si no hubiera leyes; y un gobierno sin leyes es, supongo yo, un misterio en política, inconcebible para la capacidad humana e inconsistente con la humana sociedad.

[...]

*CARTA SOBRE LA TOLERANCIA**

[...]

[...] el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior. Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaleza puede tener eficacia suficiente para hacer que los hombres cambien el juicio interno que se han formado de las cosas.

Podría, es cierto, alegarse que el magistrado puede hacer uso de argumentos para atraer así al heterodoxo al camino de la verdad y procurar su salvación. Yo lo acepto, pero esto es común a él y a otros hombres. Enseñando, instruyendo y corrigiendo por el razonamiento a los que yerran, el magistrado puede ciertamente hacer lo que debe hacer todo hombre bueno. La magistratura no lo obliga a prescindir de la humanidad ni del cristianismo; pero una cosa es persuadir y otra mandar; una cosa apremiar con argumentos y otra con castigos. Sólo el poder civil puede hacer esto último; para lo otro, la buena voluntad es suficiente autoridad. Todo hombre está facultado para amonestar o exhortar a otro o para convencerlo de su error y, por medio del razonamiento, atraerlo a la verdad. Pero dar leyes, recibir obediencia y obligar con la espada son cosas que no corresponden a nadie más que al magistrado. Sobre esta base, yo afirmo que el poder del magistrado no se extiende al establecimiento de artículos de fe o de formas de culto por la fuerza de sus leyes. Porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos, y los castigos, en este caso, son absolutamente impertinentes, puesto que no son adecuados, para convencer la mente. Ni la profesión de ningún artículo de fe, ni la conformidad a ninguna forma de culto externa —como ya se ha dicho—, puede ser de utilidad para la salvación de las almas, de no ser la verdad de la una y la aceptabilidad de la otra para Dios, profundamente creídas por aquellos que la profesan y la practican. Mas los castigos no son en modo alguno eficaces para producir tal creencia. Solamente la luz y la evidencia pueden operar un cambio en la opinión de los hombres; dicha luz no puede de ninguna manera proceder de los sufrimientos corporales ni de ningún otro castigo exterior.

En tercer lugar, el cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede corresponder al magistrado, porque, aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres, tales medios no ayudarían en nada a la salvación de sus almas. Dado que existe solamente una verdad, un solo camino hacia el cielo, ¿qué esperanza habría de que un número mayor de hombres fuese conducido a él, si no tuvieran ellos otras reglas que la religión de la corte y fueran obligados a dejar la luz de su propia razón, oponerse a los dictados de sus propias conciencias y resignarse ciegamente a la voluntad de los que los gobiernan y a la religión que, por ignorancia, ambición o superstición, ha establecido el azar en los países en que na-

* J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, ed. a cargo de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.

cieron? En la variedad y contradicción de las opiniones en materia de religión, en la cual los príncipes del mundo están tan divididos como en sus intereses seculares, el estrecho camino se haría mucho más angosto; solamente un país estaría en lo cierto, y todos los demás del mundo se verían en la obligación de seguir a sus respectivos príncipes por los caminos que llevan a la destrucción; se llegaría a una consecuencia aún más absurda y que se conforma muy mal con la noción de la Divinidad: los hombres deberían su felicidad o su miseria eternas a los lugares donde hubieran nacido.

Estas consideraciones, omitiendo muchas otras que podrían exponerse con el mismo fin, me parecen suficientes para llegar a la conclusión de que todo el poder del gobierno civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero.

Consideremos ahora qué es una Iglesia. Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas.

Digo que es una sociedad libre y voluntaria. Nadie nace miembro de una Iglesia; de otro modo, la religión de los padres pasaría a los hijos por el mismo derecho hereditario que sus propiedades temporales y cada uno tendría su fe en virtud del mismo título que sus tierras, lo cual no puede ser más absurdo. [...]

MONTESQUIEU (1689-1755)

Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu, nació en un medio aristocrático, al que sería siempre fiel («escribo tras trescientos cincuenta años de probada nobleza»). Magistrado en el Parlamento de Burdeos (cargo que heredó de su tío), obtuvo en 1721 un éxito sensacional con la publicación de las Cartas persas, *implacable sátira de las costumbres de la sociedad francesa de su tiempo. Al poco tiempo abandonó su cargo público, ingresó en la Academia con sólo treinta y nueve años y se dedicó a viajar como un triunfador por las cortes europeas. En particular, pasó largos períodos en Gran Bretaña. Miembro de la* Royal Society, *mantuvo contactos con numerosos políticos ingleses y fue un espectador asiduo de los debates parlamentarios.*

Esta experiencia y, en particular, esa influencia británica, se expresarían en diversas obras de Montesquieu y, sobre todo, en lo que denominó «el trabajo de toda mi vida»: Del espíritu de las leyes, *publicada en 1748.*

Del espíritu de las leyes *constituye una de las obras fundamentales del pensamiento político de la Ilustración y, probablemente, de la historia del pensamiento. Su extensión, su prolijidad, su aparente desorden, derivados de la amplitud de su propósito (el estudio del conjunto de las leyes que han regido las diversas comunidades humanas), hacen de Montesquieu un clásico más citado que leído, y frecuentemente comprendido de modo parcial.*

Montesquieu usa de modo ambiguo la noción de ley: de su sentido jurídico habitual se va desplazando progresivamente hacia la ley concebida como relación entre fenómenos, verificable de modo empírico y, por consiguiente, desvinculada del orden de lo ideal («relación necesaria que deriva de la naturaleza de las cosas»). De ahí que Montesquieu pase por ser uno de los fundadores del espíritu sociológico.

Dos son los elementos centrales del pensamiento de Montesquieu en que fijaremos nuestra atención: su teoría de los gobiernos y su modelo del «gobierno moderado» (en cuyo seno Montesquieu fijará la versión actual de la idea de la división de poderes).

I. LAS FORMAS DE GOBIERNO: NATURALEZA Y PRINCIPIO

¿Cómo se explica, se pregunta Montesquieu, que en un determinado país exista una cierta legislación, una cierta forma de gobierno? Multitud de factores pueden ser mencionados: su historia, su geografía, su climatología, el estado de las artes y del comercio, etc. Sin embargo, estos factores no operan como un conjunto inacabable de influencias parciales, sino que definen unas ciertas costumbres, *que podemos considerar como un conjunto, más o menos coheren-*

te. Pero sobre un cierto cuadro de costumbres no puede implantarse cualquier forma de gobierno, porque para Montesquieu (y esta intuición hace de Montesquieu un pensador de actualidad), a diferencia de los clásicos, las formas de gobierno no se caracterizan sólo por la organización de la mecánica del poder (lo que él denomina su «naturaleza»), sino además, y con la misma o mayor importancia, por su «principio». ¿Qué entiende Montesquieu por «principio»? Si la naturaleza de un determinado gobierno es «lo que lo hace ser lo que es», el principio es «lo que lo hace actuar». Tal vez el sentido de esta noción será más claro si examinamos el uso que hace Montesquieu de ambos conceptos para analizar, de modo muy clásico, tres formas de gobierno: el gobierno republicano (con dos subgéneros: la república aristocrática y la república democrática), el despótico y el monárquico. La presentación de Montesquieu se puede esquematizar con la ayuda de un cuadro sipnótico.

LA CLASIFICACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO
DE MONTESQUIEU

FORMA DE GOBIERNO	NATURALEZA	PRINCIPIO
República democrática	Soberano: todo el pueblo	La virtud cívica
República aristocrática	Soberano: una parte del pueblo	La moderación en el uso de la desigualdad
Gobierno despótico	Soberano: uno solo, sin ley ni regla	El temor
Gobierno monárquico	Soberano: uno solo a través de leyes y de poderes intermedios	El honor (el espíritu de cuerpo)

La distinción aparece ahora más clara: mientras la naturaleza designa los mecanismos constitucionales de cada forma de gobierno, por «principio» Montesquieu entiende una cierta constelación de los valores sociales existentes, y en particular el modo de relación entre el gobierno y los hombres. Cada forma de gobierno está definida pues por el valor que toman esos dos conceptos. ¿Qué forma de gobierno será, entonces, la más adecuada para una cierta sociedad? Aquella cuyo principio sea más próximo al conjunto de las costumbres vigentes en aquella sociedad; la tierra, el clima, la religión, el comercio, etc., dificultarán más o menos la implantación de uno u otro de esos principios. Sólo se podrá instaurar de un modo estable aquella forma de gobierno cuyo principio se avenga más (o contraste menos) con las costumbres de esa sociedad.

Por consiguiente, del par conceptual naturaleza-principio, en el fondo es el principio el elemento más relevante. De ahí que puedan combinarse elementos

propios de la naturaleza de distintas formas de gobierno: llegamos al corazón de la idea del «gobierno moderado».

II. EL «GOBIERNO MODERADO», GARANTÍA DE LAS LIBERTADES

Como hemos dicho, Montesquieu no cree que sea la organización del gobierno el dato más relevante. Por otra parte, comparte con los enciclopedistas una profunda admiración por la fórmula política británica, en la que advierte tres elementos enormemente atractivos: el amor por la libertad, el hecho de que los políticos estén obligados a rendir cuentas de su acción ante la opinión pública, y un entramado institucional en el que ningún órgano, ni siquiera la corona, puede actuar sin tener en cuenta a otros.

En particular, advierte Montesquieu en Gran Bretaña un dato que eleva a la categoría de regla: el poder sólo se detiene por el poder. El despotismo sólo se puede evitar si los poderes están divididos, encargados a órganos distintos e independientes, entre los que se establecen controles recíprocos que aseguran su funcionamiento armónico y en cooperación.

Ello es posible, afirmará Montesquieu, gracias a que el sistema británico consiste en una combinación de elementos procedentes de las diversas formas de gobierno: de la monarquía toma un poder real no arbitrario; de la república democrática, la idea de un legislativo formado por representantes del pueblo; de la república aristocrática, por fin, el peso decisivo de la nobleza (en el poder judicial y en la Cámara Alta).

De ahí la idea de la separación de poderes: *un legislativo, encargado a los representantes del pueblo; un ejecutivo, encabezado por el monarca y encarnado en la administración; y un poder judicial, en manos de jueces independientes. Como se ve, Montesquieu retoca levemente el esquema que había propuesto Locke (¿tal vez influido por su condición de exmagistrado?) y, sobre todo, es muy precisa la adscripción de los tres poderes a grupos sociales distintos.*

Otras medidas son necesarias, en la misma línea de fijar pesos y contrapesos en la estructura del gobierno: es indispensable el mantenimiento de la descentralización y de las autonomías locales; es necesaria una nobleza que contrapese la autoridad real («sin nobleza, todo monarca es un déspota»); es indispensable, finalmente, un gobierno poco activo. Hombre de su tiempo, Montesquieu cree en la razón y en el progreso: dejados en libertad, los hombres tienden a hacer aquello que deben hacer. De hecho, para Montesquieu, la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera, sino en hacer aquello que se deba hacer (noción que vincula a hacer lo que las leyes permiten). Pero, paralelamente, estima que se deben introducir las mínimas restricciones y prohibiciones de tipo legislativo.

Con estos elementos, que caracterizan lo que Montesquieu denomina el «gobierno moderado», se asegura la garantía de las libertades. A pesar de lo que dirá Marat («Montesquieu es el hombre más importante del siglo»), Montesquieu no es un revolucionario: su ideal es más bien el de una «constitución equilibrada», con poca participación del elemento popular, con un equilibrio político y social que asegure la participación en el poder de la vieja aristocra-

cia junto a la nobleza de toga y a la nueva burguesía mercantil. Pero justamente por eso, por esa combinación de aristocratismo y liberalismo, Montesquieu contribuirá poderosamente a la aceptación del nuevo orden social por parte de la nobleza tradicional y, en última instancia, a la vinculación de sectores aristocráticos a futuros procesos revolucionarios.

MONTESQUIEU

*DEL ESPÍRITU DE LAS LEYES**

PRIMERA PARTE

LIBRO I

De las leyes en general

CAPÍTULO I

De las leyes en sus relaciones con los diversos seres

Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo.

Los que afirmaron que *todos los efectos que vemos en el mundo son producto de una fatalidad ciega,* han sostenido un gran absurdo, ya que ¿cabría mayor absurdo que pensar que los seres inteligentes fuesen producto de una ciega fatalidad?

Hay, pues, una razón primigenia. Y las leyes son las relaciones que existen entre esa razón originaria y los distintos seres, así como las relaciones de los diversos seres entre sí.

Dios se relaciona con el Universo en cuanto que es su creador y su conservador. Las leyes según las cuales lo creó son las mismas por las que lo conserva. Obra conforme a estas reglas porque las conoce; las conoce porque las ha hecho y las ha hecho porque tienen relación con su sabiduría y su poder.

Comprobamos que el mundo, formado por el movimiento de la materia, y privado de inteligencia, sigue subsistiendo. Es preciso, por tanto, que sus movimientos tengan leyes invariables, de modo que si se pudiera imaginar otro mun-

* Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, introd. de Enrique Tierno Galván, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 1987.

do distinto de éste tendría igualmente reglas constantes, pues de lo contrario se destruiría.

De este modo la creación, que se nos presenta como un acto arbitrario, supone reglas tan inmutables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador podría gobernar el mundo sin estas reglas, pues sin ellas no subsistiría. Dichas reglas constituyen una relación constantemente establecida. Entre dos cuerpos que se mueven, todos los movimientos son recíprocos, y según las relaciones de su masa y su velocidad, aumentan, disminuyen o se pierden. Toda diversidad es *uniformidad* y todo cambio es *constancia.*

Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes hechas por ellos mismos, pero tienen también otras que no hicieron. Antes de que hubiese seres inteligentes, éstos eran ya posibles; así pues, tenían relaciones posibles, y, por consiguiente, leyes posibles. Antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles.

Decir que sólo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios.

Hay que reconocer, por tanto, la existencia de relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece; así, por ejemplo: imaginando posibles sociedades de hombres, sería justo adaptarse a sus leyes; si hubiera seres inteligentes que hubiesen recibido algún beneficio de otro ser, deberían estarle agradecidos; si un ser inteligente hubiera creado a otro, éste debería permanecer en la dependencia que tuvo desde su origen; un ser inteligente que hubiera hecho algún mal a otro ser inteligente merecería recibir es mismo mal, y así sucesivamente.

Pero no se puede decir que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el mundo físico, pues aunque aquél tiene igualmente leyes que por naturaleza son invariables, no las observa siempre, como el mundo físico observa las suyas. La razón de ello estriba en que los seres particulares inteligentes son, naturalmente, limitados, y, por consiguiente, están sujetos a error. Y por otra parte corresponde a su naturaleza el poder obrar por sí mismos, de suerte que, no sólo no siguen constantemente sus leyes originarias, sino que tampoco cumplen siempre las que se dan ellos mismos.

No sabemos si los animales se rigen por las leyes generales del movimiento o por una moción particular. Sea como fuere, no tienen con Dios una relación más íntima que el resto del mundo material y su facultad de sentir no les sirve más que en las relaciones que tienen entre sí, con los otros seres particulares y consigo mismos.

Los animales conservan tanto su ser particular como su especie por el atractivo del placer. Tienen leyes naturales porque están unidos por el sentimiento, pero no tienen leyes positivas porque no están unidos por el conocimiento. Sin embargo, no cumplen invariablemente sus leyes naturales. Las plantas, en las que no advertimos sentimiento ni conocimiento, las cumplen mejor.

Los animales no poseen las ventajas supremas que poseemos nosotros, pero poseen algunas que nosotros no poseemos: no tienen nuestras esperanzas, pero tampoco nuestros temores; como nosotros, están sujetos a la muerte, pero sin co-

nocerla; la mayor parte de ellos se conservan incluso mejor que nosotros y no hacen tan mal uso de sus pasiones.

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece. A pesar de sus limitaciones, tiene que dirigir su conducta; como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y al error, pudiendo llegar incluso a perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podrá olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles.

CAPÍTULO II

De las leyes de la naturaleza

Antes que todas esas leyes están las de la naturaleza, así llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien hay que considerar al hombre antes de que se establecieran las sociedades, ya que las leyes de la naturaleza son las que recibió en tal estado.

La ley que imprimiendo en nosotros la idea de un creador nos lleva hacia él, es la primera de las leyes naturales por su importancia, pero no por el orden de dichas leyes. El hombre en estado natural tendría la facultad de conocer, pero no conocimientos. Es claro que sus primeras ideas no serían ideas especulativas. Pensaría en la conservación de su ser antes de buscar su origen. Un hombre así sólo sería consciente, al principio, de su debilidad; su timidez sería extremada. Y si fuera preciso probarlo con la experiencia, bastaría el ejemplo de los salvajes encontrados en las selvas, que tiemblan por nada y huyen de todo.

En estas condiciones cada uno se sentiría inferior a los demás o, todo lo más igual, de modo que nadie intentaría atacar a otro. La paz sería, pues, la primera ley natural.

Hobbes atribuye a los hombres, en primer término, el deseo de dominarse los unos a los otros, lo cual no tiene fundamento ya que la idea de imperio y de dominación es tan compleja y depende de tantas otras ideas, que difícilmente podría ser la que tuvieran los hombres en primer lugar. Hobbes se pregunta: «¿Por qué los hombres van siempre armados si no son guerreros por naturaleza, y por qué tienen llaves para cerrar sus casas?» Con ello no se da cuenta de que atribuye a los hombres, antes de establecerse las sociedades, posibilidades que no pueden darse hasta después de haberse establecido, por no existir motivos para atacarse o para defenderse.

Al sentimiento de su debilidad el hombre uniría el sentimiento de sus necesidades, y, así, otra ley natural sería la que le inspirase la búsqueda de alimentos.

He dicho que el temor impulsaría a los hombres a huir unos de otros, pero los signos de un temor recíproco y, por otra parte, el placer que el animal siente ante la

proximidad de otro animal de su especie, les llevaría al acercamiento. Además, dicho placer se vería aumentado por la atracción que inspira la diferencia de sexos. Así, la solicitación natural que se hacen siempre uno a otro constituiría la tercera ley.

Aparte del sentimiento que en principio poseen los hombres pueden, además, adquirir conocimientos. De este modo tienen un vínculo más del que carecen los demás animales. El conocimiento constituye, pues, un nuevo motivo para unirse. Y el deseo de vivir en sociedad es la cuarta ley natural.

[...]

LIBRO II

De las leyes que se derivan directamente de la naturaleza del Gobierno

CAPÍTULO I

De la naturaleza de los tres Gobiernos distintos

Hay tres clases de Gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza nos basta con la idea que tienen de estos tres Gobiernos los hombres menos instruidos. Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho.

Esto es lo que llamo naturaleza de cada Gobierno. A continuación se trata de ver cuáles son las leyes que dimanan directamente de dicha naturaleza, y que son, por consiguiente, las primeras leyes fundamentales.

[...]

LIBRO III

De los principios de los tres Gobiernos

CAPÍTULO I

Diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio

[...]

La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la natu-

raleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento.

Ahora bien: las leyes no deben ser menos relativas al principio de cada Gobierno que a su naturaleza. Hay que buscar, pues, cuál es dicho principio, cosa que voy a hacer en este libro.

[...]

CAPÍTULO III

Del principio de la democracia

No es menester mucha probidad para que un Gobierno monárquico o un Gobierno despótico se mantengan o se sostengan. En uno, la fuerza de las leyes, y en otro, el brazo del príncipe siempre levantado, bastan para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más; la virtud.

Lo que digo está confirmado por la historia y es conforme a la naturaleza de las cosas. Es evidente que en una monarquía se necesita menos virtud que en un Gobierno popular, ya que en una Monarquía el que hace observar las leyes está por encima de ellas mientras que en el Gobierno popular se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportar todo su peso.

Es evidente también que el monarca que, por mal consejo o por negligencia, descuida el cumplimiento de las leyes, puede fácilmente reparar el mal con sólo cambiar de consejo o corregirse de su negligencia. Pero cuando en un Gobierno popular las leyes dejan de cumplirse, el Estado está ya perdido, puesto que esto sólo ocurre como consecuencia de la corrupción de la República.

[...]

CAPÍTULO IV

Del principio de la aristocracia

Del mismo modo que la virtud es necesaria en el Gobierno popular, lo es también en la aristocracia. Pero, a decir verdad, en ésta no se requiere de manera tan absoluta.

El pueblo, que es con respecto a los nobles lo que los súbditos son con respecto al monarca, está contenido por sus leyes. Necesita, pues, menos virtud que el pueblo de una democracia. Pero ¿cómo se contendrá a los nobles? Los encargados de hacer cumplir las leyes contra sus colegas se darán cuenta de que actúan contra ellos mismos. La virtud es, pues, necesaria en este cuerpo, por la naturaleza de la constitución.

El Gobierno aristocrático tiene de suyo una fuerza de la que carece la democracia. Los nobles forman un cuerpo que, por sus prerrogativas y por su interés particular, reprime al pueblo: a este respecto, basta que haya leyes, para que sean cumplidas.

Pero en la medida en que a este cuerpo le es fácil reprimir a los demás, le es igualmente difícil reprimirse a sí mismo. La naturaleza de esta constitución es tal que parece someter a los hombres al poder de las leyes, al tiempo que los retira de él. Ahora bien, semejante cuerpo no puede reprimirse más que de dos maneras: con una gran virtud que haga que los nobles se consideren en cierto modo iguales a su pueblo, cosa que podría dar paso a una gran República, o con una virtud menor, una cierta moderación que haga a los nobles al menos iguales entre sí, lo cual conduce a su propia conservación.

La *moderación* es, pues, el alma de estos gobiernos, entendiendo por moderación la que está basada sobre la virtud, y no la que procede de la cobardía o de la pereza de ánimo.

[...]

CAPÍTULO VII

Del principio de la Monarquía

El Gobierno monárquico supone, como hemos dicho, preeminencias, rangos e incluso una nobleza de origen. Por naturaleza, el *honor* exige preferencias y distinciones; así, pues, cuadra perfectamente en este Gobierno.

La ambición es perniciosa en una República. Por el contrario, en la Monarquía produce buenos efectos: da vida a este tipo de Gobierno y tiene la ventaja de no ser peligrosa porque se puede reprimir constantemente. Puede decirse que ocurre aquí lo mismo que en el sistema del Universo, en el que una fuerza aleja de su centro a todos los cuerpos y otra, la de gravedad, los atrae. El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares.

Verdad es que, filosóficamente hablando, el honor que dirige todas las partes del Estado es un honor falso, pero aun así, es tan útil para la cosa pública como lo sería el verdadero para los particulares que lo tuvieran. ¿Y acaso no es ya mucho obligar a los hombres a realizar toda clase de acciones difíciles y que requieren esfuerzo, sin más recompensa que la fama de dichas acciones?

[...]

CAPÍTULO IX

Del principio del Gobierno despótico

Del mismo modo que la virtud es necesaria en una República y el honor en una Monarquía, en un Gobierno despótico es necesario el TEMOR: la virtud no se necesita y el honor sería peligroso.

El poder inmenso del príncipe pasa por entero a aquellos a quienes lo confía. Las personas capaces de estimarse mucho a sí mismas podrían fácilmente provocar revoluciones. Es preciso, pues, que el temor tenga todos los ánimos abatidos y extinga hasta el menor sentimiento de ambición.

Un Gobierno moderado puede aflojar sus resortes cuanto quiera sin peligro, pues seguiría manteniéndose por sus leyes y por su propia fuerza. Pero cuando en un Gobierno despótico el príncipe deja un instante de levantar el brazo, cuando no puede reducir a la nada en un momento a los que ocupan los puestos principales, todo está perdido. Si falta el temor que es el resorte del Gobierno, el pueblo ya no tiene protector.

Los cadíes han sostenido, aparentemente en este sentido, que el Gran Señor no estaba obligado a cumplir su palabra o su juramento, si al hacerlo limitaba su autoridad.

El pueblo tiene que ser juzgado por las leyes, y los grandes por el antojo del príncipe; la cabeza del último súbdito tiene que estar segura, mientras que la de los bajás está siempre expuesta. No podemos hablar de estos gobiernos monstruosos sin estremecernos. El Sofí de Persia, destronado en nuestros días por Miriveis, vio perecer su Gobierno antes de la conquista, porque no había hecho correr bastante sangre.

La historia nos refiere que las horribles crueldades de Domiciano asustaron a los gobernantes hasta tal punto, que el pueblo se repuso un poco bajo su reinado. Es como un torrente que arrastrara todo por uno de sus lados, dejando por el otro campiñas donde se ven praderas desde lejos.

[...]

LIBRO VIII

De la corrupción de los principios de los tres Gobiernos

[...]

CAPÍTULO II

De la corrupción del principio de la democracia

El principio de la democracia se corrompe, no sólo cuando se pierde el sentido de la igualdad, sino también cuando se adquiere el sentido de igualdad extremada, y cuando cada uno quiere ser igual que aquéllos a quienes escogió para gobernar. A partir del momento en que esto ocurre, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, y querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces.

En estas condiciones, la virtud en la República deja de existir. El pueblo, al querer ejercer las funciones de los magistrados, deja de respetarlos. Las deliberaciones del Senado carecen de peso y, por consiguiente, no se tienen consideraciones para

con los senadores ni para con los ancianos. Y si no se respeta a los ancianos, tampoco se respetará a los padres, no se tendrá diferencia para con los maridos, ni sumisión para con los amos. A todos les gustará esta licencia: el peso del mando fatigará, como el de la obediencia. Las mujeres, los niños, los esclavos no tendrán sumisión ante nadie. Y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud, desaparecerán.

[...]

CAPÍTULO V

De la corrupción del principio de la aristocracia

La aristocracia se corrompe cuando el poder de los nobles se hace arbitrario, en cuyo caso no puede haber ya virtud en los gobernantes ni en los gobernados.

Cuando las familias reinantes observan las leyes, es como si se tratara de una Monarquía compuesta de varios monarcas, cosa excelente por su naturaleza; casi todos estos monarcas están ligados por las leyes. Pero cuando no las observan, entonces es como un Estado despótico con varios déspotas.

En tal caso, la República sólo existe para los nobles y entre ellos solamente; la forma el cuerpo que gobierna, mientras que el Estado despótico está formado por el gobernado, lo cual da origen a los dos cuerpos más desunidos del mundo.

La suma corrupción se da cuando la nobleza se hace hereditaria. Entonces los nobles ya no pueden tener moderación: si son pocos, su poder aumenta, pero su seguridad disminuye: si son muchos, su poder disminuye, pero su seguridad aumenta: el poder va creciendo a medida que la seguridad disminuye hasta llegar al déspota, sobre cuya cabeza recaen el sumo poder y el sumo peligro.

La existencia de gran cantidad de nobles en la aristocracia hereditaria dará al Gobierno menos violencia. Pero como la virtud escaseará, los nobles caerán en el descuido, la pereza y el abandono, y así el Estado se verá sin fuerza ni resorte.

Una aristocracia puede mantener el vigor de su principio si las leyes dejan sentir a los nobles los peligros y las fatigas del mando, más que sus delicias; si el Estado está en tal situación que tenga algo que temer y si la seguridad le viene de dentro, y la inseguridad de fuera.

Así como la gloria y la seguridad de una Monarquía estriban en cierta confianza, es preciso, por el contrario, que la República tema algo. El miedo a los persas mantuvo las leyes de los griegos.

Cartago y Roma se intimidaron una a otra, y se afirmaron. Es cosa singular que cuanto más seguros están estos Estados, más sujetos están a la corrupción, como las aguas demasiado quietas.

CAPÍTULO VI

De la corrupción del principio de la Monarquía

Del mismo modo que las democracias se pierden cuando el pueblo despoja de sus funciones al Senado, a los magistrados y a los jueces, las Monarquías se co-

rompen cuando se van quitando poco a poco las prerrogativas a los cuerpos, o los privilegios a las ciudades.

En el primer caso, el Estado se encamina al despotismo de todos; en el segundo, al despotismo de uno solo.

«Lo que perdió a las dinastías de Tsin y de Sui, dice un autor chino, fue que los príncipes quisieron gobernar todo directamente por sí mismos, en lugar de limitarse, como los antiguos, a una inspección general, única cosa digna de un soberano.»

El autor chino nos describe aquí la causa de la corrupción de casi todas las Monarquías.

La Monarquía se pierde cuando, alterando el orden de las cosas, el príncipe cree mostrar su poder de manera más firme que manteniendo dicho orden; cuando a unos les quita sus funciones naturales para dárselas a otros arbitrariamente, y cuando se muestra más amante de sus fantasías que de su voluntad.

La Monarquía se pierde cuando el príncipe, poniéndolo todo en relación exclusiva consigo mismo, llama Estado a su capital, capital a su corte y corte a su persona.

Finalmente se pierde cuando el príncipe desconoce su autoridad, su situación, el amor a su pueblo; y cuando no se da cuenta de que un monarca debe creerse siempre seguro, del mismo modo que un déspota debe creerse siempre en peligro.

[...]

CAPÍTULO X

De la corrupción del principio del Gobierno despótico

El principio del Gobierno despótico se corrompe sin cesar, porque ya lleva la corrupción en su naturaleza. Los demás gobiernos perecen porque algún accidente particular viene a quebrantar su principio; éste perece por defecto interno, cuando algunas causas accidentales no impiden la corrupción de su principio. Sólo se mantiene, pues, cuando las circunstancias derivadas del clima, de la religión, de la situación o del genio del pueblo, le obligan a seguir un orden determinado y a sufrir alguna regla. Esto fuerza su naturaleza sin cambiarla, pero su ferocidad permanece, aunque doblegada por algún tiempo.

[...]

CAPÍTULO XVI

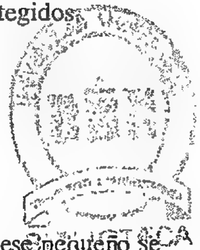
Propiedades distintivas de la República

Pertenece a la naturaleza de la República no poseer más que un pequeño territorio, pues sin esta condición no puede subsistir. En una República extensa hay grandes fortunas y, por consiguiente, poca moderación en los espíritus. Hay

riquezas demasiado grandes entre las manos de un ciudadano; los intereses se particularizan; si un hombre empieza a pensar que puede ser feliz, grande, glorioso, sin su patria, pronto puede ser el único grande sobre las ruinas de su patria.

En una República extensa, el bien común se sacrifica ante mil consideraciones, se subordina a excepciones, depende de accidentes. En una República pequeña, el bien público se palpa, se conoce mejor, está más cerca de cada ciudadano, los abusos están menos extendidos y, por tanto, menos protegidos.

[...]



CAPÍTULO XVII

Propiedades distintivas de la Monarquía

Un Estado monárquico debe ser de mediana extensión. Si fuese pequeño se transformaría en República; si fuese muy extenso, los principales del Estado, grandes por sí mismos, lejos de la mirada del príncipe y con su Corte fuera de la de él, asegurados contra las ejecuciones rápidas por las leyes y las costumbres, podrían dejar de obedecer ya que no temerían un castigo demasiado lento y lejano.

Apenas había fundado Carlomagno su Imperio cuando hubo que dividirlo, ya porque los gobernadores de las provincias no obedecían, ya porque para hacerles obedecer mejor fuese necesario partir el Imperio en varios reinos.

Después de la muerte de Alejandro, su Imperio fue dividido. ¿Cómo iban a obedecer los magnates de Grecia y Macedonia, que eran libres o, al menos, jefes de los conquistadores extendidos en aquella vasta conquista?

Después de la muerte de Atila, su Imperio se disolvió; tantos reyes sin nada que les contuviera no podían tomar de nuevo las cadenas.

El único remedio que en este caso puede evitar la disolución es el restablecimiento súbito del poder sin límites: nueva desgracia después del engrandecimiento.

Los ríos corren a fundirse en el mar: las Monarquías van a perderse en el despotismo.

[...]

CAPÍTULO XIX

Propiedades distintivas del Gobierno despótico

Un imperio muy extenso supone una autoridad despótica en el que gobierna. Es preciso que la prontitud de las resoluciones compense la distancia de los lugares a donde se envían; que el temor impida la negligencia del gobernador o del magistrado distante; que la ley esté en una sola cabeza y que cambie sin cesar como los accidentes, que se multiplican siempre en un Estado, en proporción a su extensión.

[...]

LIBRO XI

De las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la constitución

CAPÍTULO I

Ideal general

Distingo las leyes que dan origen a la libertad política con relación a la constitución, de aquellas que lo hacen con relación al ciudadano. Las primeras constituyen el tema de este libro; trataré de las segundas en el libro siguiente.

CAPÍTULO II

Diversos significados que se dan a la palabra libertad

No hay una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares como la palabra libertad. Unos la han considerado como la facultad de deponer a quien habían dado un poder tiránico; otros, como la facultad de elegir a quién deben obedecer; otros, como el derecho de ir armados y poder ejercer la violencia, y otros, por fin, como el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes. Durante largo tiempo algún pueblo hizo consistir la libertad en el uso de llevar una larga barba. No han faltado quienes asociando este nombre a una forma de Gobierno, excluyeron las demás. Los afectos al Gobierno republicano la radicaron en dicho Gobierno; los afectos al Gobierno monárquico la situaron en la Monarquía. En resumen, cada cual ha llamado libertad al Gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones. Ahora bien, como en una República no se tiene siempre a la vista y de manera tan palpable los instrumentos de los males que se padecen y las leyes aparentan jugar un papel más importante que sus ejecutores, se hace residir normalmente la libertad en las Repúblicas, excluyéndola de las Monarquías. Por último, como en las democracias parece que el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha situado la libertad en este tipo de Gobierno, confundiendo el poder del pueblo con su libertad.

CAPÍTULO III

Qué es la libertad

Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que haya leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer.

Hay que tomar consciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de

modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad.

CAPÍTULO IV

Continuación del mismo tema

La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su naturaleza. La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites.

Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas.

CAPÍTULO V

Del fin de los distintos Estados

Aunque todos los Estados tengan, en general, el mismo fin, que es el de mantenerse, cada uno tiene, sin embargo, uno que le es particular. El engrandecimiento era el de Roma; la guerra, el de Lacedemonia; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella; la tranquilidad pública el de las leyes chinas; la navegación, el de las leyes de Rodas; la libertad natural, el de la legislación de los salvajes; las delicias del príncipe, por lo común, el de los Estados despóticos; la gloria del príncipe y la del Estado, el de las Monarquías; el objeto de las leyes de Polonia es la independencia de cada ciudadano, pero de ellas resulta la opresión de todos.

Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política. Vamos a examinar los principios en que se funda: si son buenos, la libertad se reflejará en ellos como en un espejo.

Para descubrir la libertad política en la constitución no hace falta mucho esfuerzo. Ahora bien, si se la puede contemplar y si ya se ha encontrado, ¿por qué buscarla más?

CAPÍTULO VI

De la constitución de Inglaterra

Hay en cada Estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil.

Por el poder legislativo, el príncipe, o el magistrado, promulga leyes por cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra y de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a éste poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado.

La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro.

Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.

Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares.

En la mayor parte de los reinos de Europa el Gobierno es moderado porque el príncipe, que tiene los dos primeros poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía, donde los tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un terrible despotismo.

En las Repúblicas de Italia, los tres poderes están reunidos, y hay menos libertad que en nuestras Monarquías. Por eso, el Gobierno necesita para mantenerse de medios tan violentos como los del Gobierno turco. Prueba de ello son los inquisidores de Estado y el cepillo donde cualquier delator puede, en todo momento, depositar su acusación en una esquela.

Veamos cuál es la situación de un ciudadano en estas Repúblicas: el mismo cuerpo de magistratura tiene, como ejecutor de las leyes, todo el poder que se ha otorgado como legislador; puede asolar al Estado por sus voluntades generales, y como tiene además el poder de juzgar, puede destruir a cada ciudadano por sus voluntades particulares.

El poder es único, y aunque no haya pompa exterior que lo delate, se siente a cada instante la presencia de un príncipe despótico.

Por eso, siempre que los príncipes han querido hacerse déspotas, han empezado por reunir todas las magistraturas en su persona; y varios reyes de Europa, todos los grandes cargos del Estado.

Creo que la mera aristocracia hereditaria de las Repúblicas de Italia no corresponde precisamente al despotismo de Asia. Una gran cantidad de magistrados suele moderar la magistratura, pues no todos los nobles concurren a los mismos designios y se forman distintos tribunales que contrarrestan su poder. Así, en Venecia, el *consejo supremo* se ocupa de la legislación, el *pregadi* de la ejecución y los *cuaranti* del poder de juzgar. Pero el mal reside en que estos tribunales diferentes están formados por magistrados que pertenecen al mismo cuerpo, lo que quiere decir que no forman más que un solo poder.

El poder judicial no debe darse a un Senado permanente, sino que lo deben ejercer personas del pueblo, nombradas en ciertas épocas del año de la manera prescrita por la ley, para formar un tribunal que sólo dure el tiempo que la necesidad lo requiera.

De esta manera, el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace invisible y nulo, al no estar ligado a determinado estado o profesión. Como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura, pero no a los magistrados.

Es preciso incluso que, en las acusaciones graves, el reo, conjuntamente con la ley, pueda elegir sus jueces, o al menos que pueda recusar tantos que, los que queden, puedan considerarse como de su elección.

Los otros dos poderes podrían darse a magistrados o a cuerpos permanentes porque no se ejercen sobre ningún particular, y son, el uno, la voluntad general del Estado, y el otro, la ejecución de dicha voluntad general.

Pero si los tribunales no deben ser fijos, sí deben serlo las sentencias, hasta el punto que deben corresponder siempre al texto expreso de la ley. Si fueran una opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella.

Es necesario además que los jueces sean de la misma condición que el acusado, para que éste no pueda pensar que cae en manos de gentes propensas a irrogarle daño.

Si el poder legislativo deja al ejecutivo el derecho de encarcelar a los ciudadanos que pueden responder de su conducta, ya no habrá libertad, a menos que sean detenidos para responder, sin demora, a una acusación que la ley considere capital, en cuyo caso son realmente libres, puesto que sólo están sometidos al poder de la ley.

Pero si el poder legislativo se creyera en peligro por alguna conjura secreta contra el Estado, o alguna inteligencia con los enemigos del exterior, podría permitir al poder ejecutivo, por un período de tiempo corto y limitado, detener a los ciudadanos sospechosos, quienes perderían la libertad por algún tiempo, pero para conservarla siempre.

Éste es el único medio conforme a la razón de suplir la tiránica magistratura de los éforos, y de los inquisidores de Estado de Venecia, que son tan despóticos como aquéllos.

Puesto que en un Estado libre, todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse por sí mismo, sería preciso que el pueblo en cuerpo desempeñara el poder legislativo. Pero como esto es imposible en los grandes Estados, y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo.

Se conocen mejor las necesidades de la propia ciudad que las de las demás ciudades y se juzga mejor sobre la capacidad de los vecinos que sobre la de los demás compatriotas. No es necesario, pues, que los miembros del cuerpo legislativo provengan, en general, del cuerpo de la nación, sino que conviene que, en cada lugar principal, los habitantes elijan un representante.

La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos. El pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia.

Cuando los representantes han recibido de quienes los eligieron unas instrucciones generales, no es necesario que reciban instrucciones particulares sobre cada uno, como se practica en las dietas de Alemania. Verdad es que, de esta manera, la palabra de los diputados sería más propiamente la expresión de la voz de la nación, pero esta práctica llevaría a infinitas dilaciones, haría a cada diputado dueño de los demás y, en los momentos más apremiantes, toda la fuerza de la nación podría ser detenida por un capricho.

Dice acertadamente M. Sidney que cuando los diputados representan a un cuerpo del pueblo, como en Holanda, deben dar cuenta a los que les han delegado. Pero cuando son diputados por las ciudades, como en Inglaterra, no ocurre lo mismo.

Todos los ciudadanos de los diversos distritos deben tener derecho a dar su voto para elegir al representante, exceptuando aquellos que se encuentren en tan bajo estado que se les considere carentes de voluntad propia.

Existía un gran defecto en la mayor parte de las Repúblicas de la antigüedad: el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que requerían cierta ejecución, cosa de la que es totalmente incapaz. El pueblo no debe entrar en el Gobierno más que para elegir a sus representantes, que es lo que está a su alcance. Pues si hay pocos que conozcan el grado exacto de la capacidad humana, cada cual es capaz, sin embargo, de saber, en general, si su elegido es más competente que los demás.

El cuerpo representante no debe ser elegido tampoco para tomar una resolución activa, lo cual no haría bien, sino para promulgar leyes o para ver si se han cumplido adecuadamente las que hubiera promulgado, cosa que no sólo puede realizar muy bien, sino que sólo él puede hacer.

Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, sus riquezas o sus honores que si estuvieran confundidas con el pueblo y no tuvieran más que un voto como los demás, la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendrían ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya. La parte que tomen en la legislación debe ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a las suyas.

De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleístas y deliberará con independencia del otro, y ambos tendrán miras e intereses separados.

De los tres poderes de que hemos hablado, el de juzgar es, en cierto modo, nulo. No quedan más que dos que necesiten de un poder regulador para atemperarlos. La parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles es muy propia para ello.

El cuerpo de los nobles debe ser hereditario. Lo es, en principio, por su naturaleza, pero además es preciso que tenga gran interés en conservar sus prerrogativas, odiosas por sí mismas y en peligro continuo en un Estado libre.

Pero un poder hereditario podría inclinarse a cuidar de sus intereses y a olvidar los del pueblo; y así en cosas susceptibles de fácil soborno, como las leyes concernientes a la recaudación del dinero, es necesario que dicho poder partici-

pe en la legislación en razón de su facultad de impedir, pero no por su facultad de estatuir.

Llamo *facultad de estatuir* al derecho de ordenar por sí mismo o de corregir lo que ha sido ordenado por otro, y llamo *facultad de impedir* al derecho de anular una resolución tomada por otro, lo que constituía la potestad de los tribunos en Roma. Aunque aquel que tiene la facultad de impedir tenga también el derecho de aprobar, esta aprobación no es, en este caso, más que la declaración de que no hace uso de su facultad de impedir, y se deriva de esta misma facultad.

El poder ejecutivo debe estar en manos de un monarca, porque esta parte del Gobierno, que necesita casi siempre de una acción rápida, está mejor administrada por una sola persona que por varias; y al contrario, las cosas concernientes al poder legislativo se ordenan mejor por varios que por uno solo.

Si no hubiera monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro.

Si el cuerpo legislativo no se reuniera en asamblea durante un espacio de tiempo considerable, no habría libertad, pues sucederían una de estas dos cosas: o no existirían resoluciones legislativas, en cuyo caso el Estado caería en la anarquía, o dichas resoluciones serían tomadas por el poder ejecutivo, que se haría absoluto.

Es inútil que el cuerpo legislativo esté siempre reunido: sería incómodo para los representantes y, por otra parte, ocuparía demasiado al poder ejecutivo, el cual no pensaría en ejecutar, sino en defender sus prerrogativas y su derecho de ejecutar.

Además, si el cuerpo legislativo estuviese continuamente reunido, podría suceder que sólo se nombraran nuevos diputados en el lugar de los que muriesen. En este caso, si el cuerpo legislativo se corrompiera, el mal no tendría remedio. Cuando varios cuerpos legislativos se suceden, si el pueblo tiene mala opinión del actual, pone sus esperanzas, con razón, en el que vendrá después. Pero si hubiera siempre un mismo cuerpo, el pueblo no esperaría ya nada de sus leyes al verle corrompido; se enfurecería o caería en la insolencia.

El cuerpo legislativo no debe reunirse a instancia propia, pues se supone que un cuerpo no tiene voluntad más que cuando está reunido en asamblea; si no se reuniera unánimemente, no podría saberse qué parte es verdaderamente el cuerpo legislativo, si la que está reunida o la que no lo está. Si tuviera derecho a prorrogarse a sí mismo, podría ocurrir que no se prorrogase nunca, lo cual sería peligroso en el caso de que quisiera atentar contra el poder ejecutivo. Por otra parte, hay momentos más convenientes que otros para la asamblea del cuerpo legislativo; así pues, es preciso que el poder ejecutivo regule el momento de la celebración y la duración de dichas asambleas, según las circunstancias que él conoce.

Si el poder ejecutivo no posee el derecho de frenar las aspiraciones del cuerpo legislativo, éste será despótico, pues, como podrá atribuirse todo el poder imaginable, aniquilará a los demás poderes.

Recíprocamente el poder legislativo no tiene que disponer de la facultad de contener al poder ejecutivo, pues es inútil limitar la ejecución, que tiene sus límites por naturaleza; y además, el poder ejecutivo actúa siempre sobre cosas momentáneas. Era éste el defecto del poder de los tribunos de Roma, pues no sólo ponía impedimentos a la legislación, sino también a la ejecución, lo cual causaba graves perjuicios.

Pero si en un Estado libre el poder legislativo no debe tener derecho a frenar al poder ejecutivo, tiene, sin embargo, el derecho y debe tener la facultad de examinar cómo son cumplidas las leyes que ha promulgado. Es la ventaja de este Gobierno sobre el de Creta y el de Lacedemonia, donde los comes y los éforos no daban cuenta de su administración.

Cualquiera que sea este examen, el cuerpo legislativo no debe tener potestad para juzgar la persona, ni por consiguiente la conducta del que ejecuta. Su persona debe ser sagrada, porque como es necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, en el momento en que sea acusado o juzgado ya no habrá libertad.

En ese caso el Estado no sería una Monarquía, sino una República no libre. Pero como el que ejecuta no puede ejecutar mal sin tener malos consejeros que odien las leyes como ministros, aunque éstas les favorezcan como hombres, se les puede buscar y castigar. Es la ventaja de este Gobierno sobre el de Gnido, donde nunca se podía dar razón al pueblo de las injusticias que se cometían contra él, ya que la ley no permitía llamar a juicio a los *amimones*, ni siquiera después de concluida su administración.

Aunque, en general, el poder judicial no debe estar unido a ninguna parte del legislativo, hay, sin embargo, tres excepciones, basadas en el interés particular del que ha de ser juzgado.

Los grandes están siempre expuestos a la envidia, y si fueran juzgados por el pueblo, podrían correr peligro, y además no serían juzgados por sus iguales, privilegio que tiene hasta el menor de los ciudadanos en un Estado libre. Así, pues, los nobles deben ser citados ante la parte del cuerpo legislativo compuesta por nobles, y no ante los tribunales ordinarios de la nación.

Podría ocurrir que la ley, que es ciega y clarividente a la vez, fuera, en ciertos casos, demasiado rigurosa. Los jueces de la nación no son, como hemos dicho, más que el instrumento que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar ni la fuerza ni el rigor de las leyes. La parte del cuerpo legislativo que considerábamos como tribunal necesario, anteriormente, lo es también en esta ocasión: a su autoridad suprema corresponde moderar la ley en favor de la propia ley, fallando con menos rigor que ella.

Pudiera también ocurrir que algún ciudadano violara los derechos del pueblo en algún asunto público y cometiera delitos que los magistrados no pudieran o no quisieran castigar. En general, el poder legislativo no puede castigar, y menos aún en este caso en que representa la parte interesada, que es el pueblo. Así pues, sólo puede ser la parte que acusa, pero ¿ante quién acusará? No podrá rebajarse ante los tribunales de la ley que son inferiores y que además, al estar compuestos por personas pertenecientes al pueblo, como ella, se verían arrastrados por la autoridad de tan gran acusador. Para conservar la dignidad del pueblo y la seguridad del particular será preciso que la parte legislativa del pueblo acuse ante la parte legislativa de los nobles, la cual no tiene los mismos intereses ni las mismas pasiones que aquélla.

Ésta es la ventaja del Gobierno al que nos referimos sobre la mayor parte de las Repúblicas antiguas, donde existía el abuso de que el pueblo era al mismo tiempo juez y acusador.

El poder ejecutivo, como hemos dicho, debe participar en la legislación en virtud de su facultad de impedir, sin lo cual pronto se vería despojado de sus prerrogativas. Pero si el poder legislativo participa en la ejecución, el ejecutivo se perderá igualmente.

Si el monarca participara en la legislación en virtud de su facultad de estatuir, tampoco habría libertad. Pero como le es necesario, sin embargo, participar en la legislación para defenderse, tendrá que hacerlo en virtud de su facultad de impedir.

La causa del cambio de Gobierno en Roma fue que si bien el Senado tenía una parte en el poder ejecutivo, y los magistrados la otra, no poseían, como el pueblo, la facultad de impedir.

He aquí, pues, la constitución fundamental del Gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo.

Los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo.

El poder ejecutivo no puede entrar en el debate de los asuntos, pues sólo forma parte del legislativo por su facultad de impedir. Ni siquiera es necesario que proponga, pues, como tiene el poder de desaprobar las resoluciones, puede rechazar las decisiones de las propuestas que hubiera deseado no se hicieran.

En algunas Repúblicas antiguas, en las que el pueblo en cuerpo discutía los asuntos, era natural que el poder ejecutivo los propusiera y los discutiera con él, sin lo cual se habría producido una extraordinaria confusión en las resoluciones.

Si el poder ejecutivo estatuye sobre la recaudación de impuestos de manera distinta que otorgando su consentimiento, no habría tampoco libertad porque se transformaría en legislativo en el punto más importante de la legislación.

Si el poder legislativo estatuye sobre la recaudación de impuestos, no de año en año, sino para siempre, corre el riesgo de perder su libertad porque el poder ejecutivo ya no dependerá de él. Cuando se tiene tal derecho para siempre, es indiferente que provenga de sí mismo o de otro. Ocurre lo mismo si legisla para siempre y no de año en año sobre las fuerzas de tierra y mar que debe confiar al poder ejecutivo.

Para que el ejecutivo no pueda oprimir es preciso que los ejércitos que se le confían sean pueblo y estén animados del mismo espíritu que el pueblo, como ocurrió en Roma hasta la época de Mario. Y para que así suceda sólo existen dos medios: que los empleados en el ejército tengan bienes suficientes para responder de su conducta ante los demás ciudadanos y que no se alisten más que por un año, como se hacía en Roma, o si hay un cuerpo de tropas permanente, constituido por las partes más viles de la nación, es preciso que el poder legislativo pueda desarticularlo en cuanto lo desee, que los soldados convivan con los ciudadanos y que no haya campamentos separados, ni cuarteles, ni plazas de guerra.

Una vez formado el ejército, no debe depender inmediatamente del cuerpo legislativo, sino del poder ejecutivo, y ello por su propia naturaleza, ya que su misión consiste más en actuar que en deliberar.

Es propio del modo de pensar humano que se dé más importancia al valor que a la timidez, a la actividad que a la prudencia, a la fuerza que a los consejos: el ejército menospreciará siempre al Senado y respetará a los oficiales. No dará importancia a órdenes que le vengan de un cuerpo compuesto por personas a quien estime tímidas y, por tanto, indignas de mandarle. Así, en cuanto el ejército dependa únicamente del cuerpo legislativo, el Gobierno se hará militar. Y si alguna vez ocurrió lo contrario fue a causa de circunstancias extraordinarias: bien porque el ejército estuviera siempre separado, bien porque estuviese compuesto de varios cuerpos que dependiesen cada uno de su provincia particular, bien porque las capitales fueran plazas excelentes que se defendiesen únicamente por su situación y sin tener tropas.

Holanda está aún más segura que Venecia: si las tropas se sublevasen las aniquilaría haciéndolas morir de hambre: como no residen en ciudades que puedan suministrarles víveres, su subsistencia es precaria.

En el caso en que el ejército esté gobernado por el cuerpo legislativo, ciertas circunstancias impiden al Gobierno hacerse militar, pero se caerá en otros inconvenientes y entonces será preciso que el ejército destruya al Gobierno o que el Gobierno debilite al ejército.

Dicho debilitamiento derivará de una causa fatal: la debilidad misma del Gobierno.

El que lea la admirable obra de Tácito *Sobre las costumbres de los germanos* se dará cuenta de que los ingleses han tomado de ellos la idea de su Gobierno político. Este magnífico sistema fue hallado en los bosques.

Como todas las cosas humanas tienen un fin, el Estado del que hablamos, al perder su libertad, perecerá también. Roma, Lacedemonia y Cartago perecieron. Este Estado morirá cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo.

No soy quien para examinar si los ingleses gozan ahora de libertad o no. Me basta decir que está establecida por las leyes, y no busco más.

No pretendo con esto rebajar a los demás Gobiernos, ni decir que esta suma libertad política deba mortificar a los que sólo la tienen moderada. ¿Cómo lo iba a decir yo, que creo que el exceso de razón no es siempre deseable y que los hombres se adaptan mejor a los medios que a los extremos?

Harrington, en su *Oceana*, ha examinado también cuál era el punto más alto de libertad que puede alcanzar la constitución de un Estado. Pero se puede decir de él que buscó la libertad después de haberla ignorado y que construyó Calcedonia, teniendo a la vista las costas de Bizancio.

[...]

TERCERA PARTE

LIBRO XIV

De las leyes en su relación con la naturaleza del clima

CAPÍTULO I

Idea general

Si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a la diferencia de dichas pasiones y de dichos caracteres.

CAPÍTULO II

Los hombres son diferentes según los diversos climas

El aire frío contrae las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo; ello aumenta su actividad y favorece el retorno de la sangre desde las extremidades al corazón. Disminuye además la longitud de dichas fibras, por lo que su fuerza queda aumentada. El aire cálido, por el contrario, relaja las extremidades de las fibras y las alarga, por lo que su fuerza y su actividad disminuyen.

Así pues, el hombre tiene más vigor en los climas fríos: la acción del corazón y la reacción de las extremidades de las fibras se realizan con más facilidad, los líquidos se equilibran mejor, la sangre fluye con más facilidad hacia el corazón y, recíprocamente, el corazón tiene más potencia. Este incremento de fuerza debe producir muchos efectos, por ejemplo: más confianza en sí mismo, es decir, más valentía; mayor consciencia de la propia superioridad, es decir, menor deseo de venganza; idea más afianzada de seguridad, es decir, más franqueza, menos sospechas, menos política y menos astucias. Finalmente, ello debe dar origen a caracteres muy diferentes. Pongamos a un hombre en un lugar caliente y cerrado: por las razones que acabo de exponer experimentará un desfallecimiento muy grande del corazón. Si en estas circunstancias le proponemos una acción atrevida, creo que le encontraremos poco dispuesto a emprenderla; su debilidad presente produce el desaliento en su alma y temerá todo porque se da cuenta de que no puede nada. Los pueblos de los países cálidos son tímidos como los ancianos; los de los países fríos son valientes como los jóvenes. Si fijamos nuestra atención en las últimas guerras, que son las que tenemos más a la vista y en las que podemos observar mejor ciertos efectos leves, imperceptibles de lejos, veremos fácilmente que los pueblos del Norte, trasladados a los países del Sur, no han llevado a cabo tan bellas acciones como sus compatriotas, los cuales, combatiendo en su propio clima, disponían de todo su arrojo.

La fuerza de las fibras de los pueblos del Norte hace que extraigan de los alimentos los jugos más bastos, de lo que se derivan dos consecuencias: que por su gran superficie, las partes del quilo o de la linfa pueden aplicarse mejor sobre las fibras y nutrirlas mejor, y que, por su tosquedad, son menos apropiadas para dotar de sutilidad al jugo nervioso. Estos pueblos tendrán, pues, gran corpulencia pero poca vivacidad.

Cada uno de los nervios que llegan de todas partes al tejido de nuestra piel está constituido por un haz. Normalmente sólo actúa una parte infinitamente pequeña del nervio, y no todo él. En los países cálidos, donde el tejido de la piel

está relajado, los extremos de los nervios están desplegados y expuestos a la mínima acción de los más débiles objetos. En los países fríos el tejido de la piel está contraído y las papilas comprimidas; los hacecillos están en cierto modo paralizados, de manera que la sensación sólo pasa al cerebro cuando es fuerte y cuando se ejerce en todo el nervio. Pero la imaginación, el gusto, la sensibilidad, la vivacidad, dependen de un número infinito de pequeñas sensaciones.

He examinado el tejido exterior de una lengua de carnero por la parte en que aparece, a simple vista, cubierta de papilas. Con un microscopio he visto sobre dichas papilas unos pelillos o una especie de pelusilla; entre las papilas había unas pirámides que formaban en su extremo como pequeños pinceles. Es muy posible que dichas pirámides sean el principal órgano del gusto.

Hice congelar la mitad de la lengua y, a simple vista, he notado que las papilas habían disminuido notablemente; algunas filas de ellas se habían metido incluso en sus fundas. Examinando el tejido al microscopio ya no se veían las pirámides. Pero a medida que la lengua se fue deshelando, las papilas se fueron elevando a simple vista, viéndose reaparecer los mechones al microscopio.

Esta observación confirma mi opinión de que en los países fríos los hacecillos nerviosos están menos desplegados, semiocultos en sus fundas, donde quedan a cubierto de la acción de los objetos exteriores. Las sensaciones son, pues, menos vivas.

En los países fríos se tendrá poca sensibilidad para los placeres; pero dicha sensibilidad será mayor en los países templados y muy grande en los países cálidos. Del mismo modo que se distinguen los climas según el grado de latitud, se podrían distinguir también, por decirlo así, según los grados de sensibilidad. He sido espectador de ópera en Inglaterra y en Italia; los mismos actores interpretaban las mismas obras, pero la misma música producía efectos tan diferentes en ambas naciones, una tan sosegada y la otra tan apasionada, que parece increíble.

Lo mismo ocurrirá con el dolor, que tiene su origen en el desgarramiento de alguna fibra de nuestro cuerpo. El autor de la naturaleza ha dispuesto que el dolor sea más fuerte a medida que el trastorno sea mayor, ahora bien, es evidente que los cuerpos grandes, o las fibras toscas de los pueblos del Norte, son menos susceptibles de trastornos que las fibras delicadas de los pueblos de países cálidos. Así pues, en dichos países el alma es menos sensible al dolor: hay que desollar a un moscovita para que sienta algo.

Con la delicadeza de órganos propia de los habitantes de países cálidos, el alma se conmueve grandemente por todo lo que se relaciona con la unión de los dos sexos: todo conduce a este fin.

En los climas nórdicos apenas se hace sensible lo físico del amor; en los climas templados, el amor, acompañado por mil accesorios, se hace agradable por cosas que parecen ser amor, pero que aún no lo son; en los climas más cálidos se ama al amor por sí mismo: es la única causa de felicidad, es la vida.

En los países del Sur, una máquina delicada, débil pero sensible se entrega a un amor que nace y se extingue sin cesar en un serrallo, o bien a un amor que, al disponer las mujeres de mayor independencia, está expuesto a mil perturbaciones.

En los países del Norte, una máquina sana y bien constituida pero pesada, encuentra el placer en todo aquello que puede poner el espíritu en movimiento: la caza, los viajes, la guerra y el vino. Encontraréis en los climas nórdicos pue-

blos con pocos vicios, bastantes virtudes y mucha sinceridad y franqueza. Pero si nos acercamos a los países del Sur nos parecerá que nos alejamos de la moral: las pasiones más vivas multiplicarán los delitos y cada uno tratará de tomar sobre los demás todas las ventajas que puedan favorecer dichas pasiones. En los países templados veremos pueblos inconstantes en sus maneras y hasta en sus vicios y virtudes; el clima no tiene una cualidad lo bastante definida como para hacerlos más constantes.

El calor del clima puede ser tanto, que el cuerpo se encuentre sin vigor. En tal caso el abatimiento pasará también al espíritu: no habrá curiosidad, ni noble empresa alguna, ni sentimientos generosos; las inclinaciones serán todas pasivas, la pereza constituirá la felicidad, los castigos serán menos difíciles de soportar que la actividad del alma, y la esclavitud menos insoportable que la fuerza de espíritu necesaria para guiarse por sí mismo.

[...]

VOLTAIRE (1694-1778)

François-Marie Arouet, verdadero nombre de Voltaire, no puede ser propiamente considerado un pensador político en el mismo sentido que Montesquieu o Rousseau. Sin embargo, es difícil prescindir de un autor de su inmensa influencia, difusa, capaz —tributo póstumo— de haber visto su apellido dar origen a un adjetivo.

Como pocos de sus contemporáneos, Voltaire encarna el espíritu de la Enciclopedia. *Diplomático, escritor de prestigio, en su biografía se alternan períodos de gloria y encarcelamientos y exilios, permaneciendo fuera de Francia los últimos veintiocho años de su vida. Su obra escrita es inmensa, e incluye tragedias en verso, resúmenes históricos (como* Historia de Carlos XII *o* El siglo de Luis XIV*), novelas filosóficas (como* Zadig *o* Cándido*) y algunos auténticos panfletos (como el* Tratado sobre la tolerancia *o el* Diccionario filosófico*).*

Sus prolongadas estancias en el extranjero le permiten contactos con políticos y escritores de los diversos países europeos. Como Montesquieu, una estancia en Gran Bretaña se transformará en sus Lettres philosophiques, *que contribuyen poderosamente a la difusión de la imagen de Inglaterra como patria de las libertades. Mantendrá contactos con Catalina II de Rusia, Federico II de Prusia (de quien publicará una obrita denominada* Anti-Maquiavelo, *intento de refutación de* El príncipe*) o Gustavo III de Suecia. Por otra parte, los últimos años de su vida le ven transformado en un propietario agrícola rico, modernizador e influyente en las cercanías de Ginebra.*

De todos estos contactos extraerá lecciones políticas, que se expresan en posiciones frecuentemente contradictorias: defensor del liberalismo inglés, aplaude a Gustavo III por restaurar el absolutismo. Liberador de los siervos del Jura, su admiración por Catalina II le permite no preocuparse por la situación de los siervos rusos. En los conflictos políticos ginebrinos toma partido por el sector popular, mientras que escribe una y otra vez a favor de Luis XV de Francia.

¿Contradictorio, pues? Como los enciclopedistas, a Voltaire le preocupan relativamente poco los problemas formalmente políticos. Su actitud será más irónica que entusiasta: «¿Bajo que tiranía preferiríais vivir? Bajo ninguna. Pero, puestos a escoger, detestaría menos la tiranía de uno solo que la de varios. Un déspota siempre tiene algún buen momento; una asamblea de déspotas no los tiene nunca.»

Es habitual incluir a Voltaire entre las filas del despotismo ilustrado. Para él, la cuestión clave es el progreso de la sociedad, que sólo se puede basar en el desarrollo de la industria y la ilustración de las sociedades. El progreso permitirá la mejora social, y lo que le interesa primordialmente es combatir los factores que retrasan el progreso.

Lo más importante, pues, son las reformas concretas que resuelvan problemas concretos: supresión de la tortura y de la pena de muerte, garantías en los procesos judiciales (Voltaire tradujo y difundió a Beccaria en Francia), supresión de aduanas interiores, etcétera.

Uno de esos factores retrógrados, y probablemente aquel a que concedió mayor importancia, fue la influencia política y social de la Iglesia católica o, más exactamente, de la religión oficial. Voltaire combatió toda su vida contra el oscurantismo y contra la intromisión de la religión en los asuntos públicos: cada año caía enfermo en el aniversario de la matanza de San Bartolomé. La intolerancia religiosa y su forma suprema, la persecución religiosa, le parecen una infamia: de ahí su consigna, tan conocida como mal citada, de écrasez l'infâme. *La infame no es la Iglesia católica, sino la religión oficial de Estado, la que pone a jueces y magistrados bajo las órdenes de monjes y obispos.*

Sin embargo, Voltaire no es en absoluto un ateo. Se sitúa en el marco del cristianismo, aunque con una concepción deísta, por encima de las divisorias entre católicos y protestantes. Un famoso escándalo judicial (la condena a muerte de un anciano protestante, falsamente acusado de haber asesinado a su hijo, de quien se decía haberse convertido al catolicismo) le lanzó a la acción política, movilizando todas sus influencias para conseguir la revisión del proceso, peripecia que recogió en su Tratado sobre la tolerancia, *durísima requisitoria contra una justicia y una legislación puestas al servicio de la religión oficial.*

Esta batalla, emprendida por Voltaire ya en su vejez, le ganó una inmensa popularidad tanto en Francia como en el extranjero, y le hizo una de las referencias claves de la Revolución de 1789: el traslado de sus restos al Panteón en 1791 ha pasado a los anales revolucionarios como uno de sus actos más clamorosos.

VOLTAIRE

*TRATADO DE LA TOLERANCIA**

[...]

CAPÍTULO XXV

Continuación y conclusión

Sabemos que el 7 de marzo de 1763, el Consejo de Estado en pleno se reunió en Versalles, asistiendo los ministros de Estado, bajo la presidencia del canciller M. de Crosne.

Maestro de informaciones, relató el asunto de Calas con la imparcialidad de un juez, la exactitud de un hombre perfectamente instruido, y la elocuencia sen-

* Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, ed., prólogo y notas de Palmiro Togliatti, trad. de Carlos Chies, Crítica, Barcelona, 1984.

cilla y verdadera de un orador, hombre de Estado, única que conviene en tales asambleas.

Una prodigiosa multitud de personas de todas clases esperaban en la galería del castillo la decisión del Consejo. Pronto se comunicó al rey que todos los votos, por unanimidad, acordaron que el Parlamento de Tolosa enviase al Consejo las actas del proceso, y los motivos de su sentencia, que había hecho expirar en la rueda a Juan Calas.

Su Majestad aprobó la decisión del Consejo.

Luego hay humanidad y justicia entre los hombres, y principalmente en el Consejo de un rey amado y digno de serlo. El proceso de una desgraciada familia de oscuros ciudadanos, ha ocupado a Su Majestad, a sus ministros, al canciller y a todo el Consejo; y se ha discutido y examinado con tanta reflexión como pueden serlo los más graves asuntos de la guerra y de la paz. El amor a la equidad, el interés del género humano, guiaron a los jueces. ¡Sean dadas gracias al Dios de clemencia, único que inspira la equidad y las demás virtudes!

Aseguramos que jamás conocimos al infortunado Calas que los ocho jueces de Tolosa hicieron perecer por los más débiles indicios, contra las ordenanzas de nuestros reyes y contra las leyes de todas las naciones; ni a su hijo Marco Antonio, cuya extraña muerte ha inducido a error a esos ocho jueces; ni a la madre, tan respetable como desgraciada; ni a sus desgraciadas hijas, que vinieron con ella desde doscientas leguas para poner su desgracia y su virtud al pie del trono.

Dios sabe que sólo estuvimos animados por un espíritu de justicia, de verdad y de paz, cuando escribimos todo lo que pensábamos de la tolerancia con motivo de Juan Calas, a quien el espíritu de intolerancia hizo perecer.

No creímos ofender a los ocho jueces de Tolosa por decir que se han engañado, así como lo presumió todo el Consejo; al contrario, les hemos abierto un camino para que se justifiquen ante Europa. Ese camino es confesar que equívocos indicios y los gritos de una insensata multitud sorprendieron su justicia; pedir perdón a la ciudad y reparar en lo posible la ruina entera de una familia inocente, uniéndose a los que la socorren en su aflicción. Han hecho morir al padre injustamente, a ellos corresponde hacer de padre con los hijos, suponiendo que los huérfanos quieran recibir de ellos una débil muestra de un arrepentimiento muy justo. Sería muy hermoso en los jueces, ofrecerlo, y en la familia el rehusarlo.

Al señor David, del capítulo de Tolosa, si ha sido el primer perseguidor, corresponde dar ejemplo de remordimiento. Insultó a un padre de familia que expiró en el cadalso. Esta crueldad es inaudita; pero puesto que Dios perdona, los hombres deben perdonar también a quien repara sus injusticias.

Del Languedoc me escriben esta carta en 20 de febrero de 1763:

«Vuestra obra sobre la tolerancia me parece llena de humanidad y de verdad; pero temo que haga más mal que bien a la familia de los Calas. Puede molestar a los ocho jueces que han votado por el potro; pedirán al Parlamento que quemen vuestro libro, y los fanáticos, porque siempre los hay, responderán con gritos de furor a las voces de la razón», etc.

He aquí mi respuesta:

«Los ocho jueces de Tolosa pueden mandar quemar mi libro; nada más fácil; se han quemado muchas veces las *Cartas provinciales,* que sin duda valían mucho más; cada uno puede quemar en su casa los libros y papeles que le disgusten.

»Mi obra no puede hacer bien ni mal a los Calas, a quienes no conozco. El Consejo del rey juzga firme e imparcialmente, según las leyes, según la equidad, sobre los folios, sobre los procedimientos, y no sobre un escrito que no es jurídico, y cuyo fondo es absolutamente extraño al asunto que él juzga.

»Por más que se imprimiesen infolios en pro o en contra de los ocho jueces de Tolosa, en pro o en contra de la tolerancia, ni el Consejo, ni ningún tribunal, miraría esos libros como piezas del proceso.

»Este escrito sobre la tolerancia es un informe que la humanidad presenta muy humildemente al poder y a la prudencia. Siembro un grano que algún día producirá una cosecha.

»Esperémoslo todo del tiempo, de la bondad del rey, de la prudencia de los ministros y del espíritu de razón que empieza a esparcir por todas las partes su luz.

»La naturaleza dice a todos los hombres: os he hecho nacer a todos débiles e ignorantes, para vegetar algunos minutos en la tierra y para abonarla con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, socorreros; puesto que sois ignorantes, ilustraros y soportaros. Cuando seáis todos de la misma opinión, lo que en verdad no ocurrirá nunca; cuando no haya más que un hombre de opinión contraria, debéis perdonarlo, porque soy yo quien le hace pensar como piensa. Os he dado brazos para cultivar la tierra y un pequeño fulgor de razón para conduciros; he puesto en vuestros corazones un germen de compasión para que os ayudéis mutuamente a soportar la vida. No ahoguéis ese germen; no lo corrompáis; sabed que es divino; y no sustituyáis los miserables furores de escuela a la voz de la Naturaleza.

»Soy yo sola quien os une, a pesar vuestro, por vuestras mutuas necesidades, en medio de vuestras crueles guerras, tan ligeramente emprendidas, teatro eterno de faltas, de azar y de desgracias. Soy yo sola la que en una nación detiene las funestas consecuencias de la división interminable entre la nobleza y la magistratura, entre esos dos cuerpos y el del clero, entre el mismo burgués y el labrador. Todos ignoran el límite de sus derechos; pero todos escuchan a la larga mi voz que habla a sus corazones. Yo sola conservo la equidad en los tribunales, donde sin mí todo estaría a merced de la indecisión y de los caprichos, en medio de un confuso montón de leyes hechas a menudo al azar y por una pasajera necesidad; diferentes entre sí de una provincia a otra, de una ciudad a otra, y casi siempre contradictorias por su esencia en el mismo lugar. Sólo yo puedo inspirar la justicia cuando las leyes inspiran burla; el que me escucha juzga siempre bien, y el que no trata sino de conciliar opiniones que se contradicen, se extravía.

»Hay un edificio inmenso cuyos cimientos he colocado yo por mi mano; era sólido y sencillo; todos los hombres podían entrar en él con seguridad; quisieron añadirle los más bizarros, los más groseros y los más inútiles adornos; el edificio se hunde por todas partes; los hombres cogen sus piedras y se las tiran a la cabeza; yo les grito: Deteneos, apartad esos escombros funestos, que son obra vuestra, y vivid en paz conmigo en edificio tan inconmovible como el mío.»

DAVID HUME (1711-1776)

David Hume nació en Edimburgo en 1711 y murió en la misma ciudad en 1776. Siguiendo las instrucciones de su familia, inició la carrera de leyes. Pero la sugerencia no fue acertada y el propio autor cuenta que, mientras ellos suponían que estaba escudriñando los textos de Voet y de Vinnius, devoraba en secreto a Cicerón y Virgilio. En 1734 la falta de medios económicos le obligó a trabajar en Bristol en el comercio de azúcar hasta que una grave enfermedad le hizo retirarse. En 1734 se trasladó a Francia, donde escribió su primera obra, Treatise of Human Nature. *[*Tratado de la naturaleza humana*]. El poco éxito de la publicación le llenó de amargura y al final de su vida escribía: «Jamás intento literario ha sido tan poco afortunado. Nació muerto de la imprenta, sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos.» Entonces se dedicó a la redacción de ensayos variados —sobre filosofía, literatura y política—, de estilo más ligero publicados bajo el título* Essays, Moral and Political *(1741) y* Political Discourses *(1752). De su intento de dar una forma más accesible a su* Treatise... *aparecieron* An Enquiry concerning Human Understanding *(1748) [*Investigación sobre el conocimiento humano*] y* An Enquiry concerning the Principles of Morals *(1751), que Hume consideraba su mejor obra.*

La oposición del clero le impidió acceder a una cátedra pero posteriormente fue nombrado bibliotecario de la facultad de Derecho en Edimburgo. Allí inició la redacción de su obra magna, History of England. *Posteriormente desempeñó cargos públicos en París y Londres, antes de regresar a Edimburgo, donde pasó sus últimos años en compañía de amigos como Adam Smith, quien fue el albacea del filósofo. Sus* Dialogues concerning Natural Religion, *inicialmente censurados, se publicaron póstumamente en 1779.*

I. RAZÓN Y CAUSALIDAD

La filosofía de Hume parte de la presunción empirista de que nuestro conocimiento se deriva, fundamentalmente, de la experiencia y de los sentidos. Entronca así con la tradición de Locke, pero a diferencia de éste, que pretendía buscar una justificación racional para la mayor parte de nuestras creencias ordinarias, llevó sus implicaciones al terreno de la moral, del derecho y de la religión, haciendo especial hincapié en la tradición y la historia como fuente de legitimidad del poder político.

*Hume no niega que la razón desempeñe un importante papel en nuestras vidas, pero quiere delimitar con claridad sus funciones. Para ello parte de que todos los objetos de la razón e investigación humana pueden dividirse naturalmente en dos grupos: relaciones de ideas (*relations of ideas*) y cuestiones*

*de hecho (*matters of fact*); la primera clase da origen a las ciencias formales (geometría, álgebra y aritmética) y, en general, a toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. Por el contrario, en lo referente a las cuestiones de hecho, nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, nunca es completa, pues lo contrario de una cuestión de hecho siempre es posible: que «"el sol no saldrá mañana" no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación "el sol saldrá mañana"». Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación causa-efecto. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Pero esta relación no se alcanza por razonamientos* a priori, *sino que surge enteramente de la experiencia. La observación reiterada de que dos acontecimientos van siempre unidos nos permite creer que, cuando se presente el primero, el segundo le seguirá. Debemos recalcar que Hume no niega la causalidad; simplemente señala que es la experiencia la que nos conduce a establecer el nexo causal, cuya necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos ni en la naturaleza. Quedan así delimitadas dos modalidades de conocimiento: el conocimiento propiamente dicho (*knowledge*), donde se da una certeza racional estricta, y el conocimiento probable, basado en la relación causa-efecto que carece de justificación racional estricta. Este tipo de razonamiento tiene su origen en lo que Hume llama «creencia»* (Belief), *que es fundamental para la vida humana porque permite escapar de la rutina y realizar planes para el futuro. Hume tiene dificultades para definirla, pero señala que es una representación más intensa y firme que la que acompaña a las meras ficciones de la imaginación.*

Al negar la naturaleza necesaria del hecho causal, Hume había abierto una brecha muy importante en el iusnaturalismo y en las teorías basadas en el derecho natural. Ahora la relación entre hechos considerada como necesaria, auspiciada por la razón y certificada por el isomorfismo de ésta con la naturaleza, ha quedado quebrada. Al cortarse la vinculación con la naturaleza, la razón pierde la fuerza normativa que aquélla le confiere. Así, lo que nos lleva a esperar que se produzca la regularidad entre unos hechos y otros es únicamente la experiencia. «La costumbre es, pues, gran guía de la experiencia humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obligue a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado.»

II. RAZÓN, PASIÓN Y MORALIDAD

Normalmente se asociaba la moralidad con mantener las pasiones bajo el control de la razón. Sin embargo, Hume niega simultáneamente que la razón pueda guiar a la voluntad y que las distinciones morales o juicios de valor tengan su origen en aquélla. Las reflexiones de la razón o del entendimiento nunca provocan por sí solas la acción humana. La mera razón, puesto que sólo se ocupa del descubrimiento de la verdad y la falsedad en el ámbito de las relaciones formales, nunca puede ser el motivo de una acción de la voluntad. Es decir, la

razón actúa sólo en segundo término, señalándonos mediante la experiencia cómo procurar el placer y evitar el dolor. De este principio es del que se deriva la famosa sentencia de Hume: «la razón es y debe ser solamente esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas».

Del mismo modo que la razón es incapaz de prescribir una acción, tampoco se derivan de ella las distinciones morales o juicios de valor. Los juicios morales no son obviamente relaciones de ideas ni tampoco cuestiones de hecho. «Tomemos cualquier acción que reputemos viciosa, el homicidio voluntario, por ejemplo. Examinémoslo bajo todas las perspectivas y veamos si podemos hallar esa cuestión de hecho o existencia real que denominamos vicio. Por más vueltas que le demos sólo hallaremos ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos, no ninguna cuestión de hecho.» De manera semejante, cuando «en lugar de las cópulas preposicionales comunes es *y* no es, *encontramos repentinamente proposiciones conectadas con* debe *o* no debe, *hemos sido engañados». Esta escisión entre el* es *y el* debe *es lo que se ha dado en llamar «la guillotina de Hume». Puesto que hemos de admitir la existencia de las distinciones morales, ya que «por muy grande que sea la insensibilidad de un hombre no tiene más remedio que verse afectado a menudo por las imágenes del bien y del mal» y dado que las distinciones morales no pueden fundamentarse en la razón, pues aquéllas mueven a la acción y ésta no, hemos de concluir que derivan del sentimiento: «La moralidad se determina mediante el sentimiento», es decir—en palabras del escocés—, «cuando declaramos que un carácter es vicioso, sólo queremos decir que debido a la constitución de nuestra naturaleza tenemos un sentimiento de censura como resultado de la contemplación de aquél». La razón actúa en segundo término señalándonos mediante la experiencia cómo procurar el placer y evitar el dolor.*

III. LA SIMPATÍA COMO FORMA DE COHESIÓN SOCIAL

*Hume no considera que el orden social surja para dominar las pasiones egoístas y hostiles a la sociedad. El hombre es menos egoísta que parcial. Frente al carácter esencialmente egoísta de la naturaleza humana en Hobbes, Hume destaca una tendencia general instintiva del comportamiento humano: su capacidad—esencial para la socialización—de compartir sentimientos con los demás. El hombre tiene un sentimiento general de benevolencia (*fellow feeling*) que determina una determinada inclinación o simpatía (*simpathy*). La simpatía es, pues, el elemento que articula y cohesiona la vida social: es la tendencia universal en el ser humano a compartir los sentimientos emotivos y las inclinaciones de otros y, por consiguiente, también sus opiniones cuando no interviene para impedirlo el interés propio. Merced a ese sentimiento general de benevolencia podemos corregir los sentimientos que experimentamos hacia nosotros mismos y hacia nuestros semejantes y considerar nuestras acciones desde un punto de vista general tal como podrían ofrecerse a un espectador imparcial. La virtud es pues, para Hume, «toda acción o cualidad mental que da al espectador juicioso el sentimiento placentero de la aprobación y al vicio todo lo contrario».*

No obstante, subsiste el problema de pasar de las simpatías reales que se excluyen a un todo en cuyo seno se articulen: las simpatías son parciales. Se trata, pues, de extender la simpatía. Para ello es preciso crear un artificio o convención que permita al hombre satisfacer sus necesidades en el marco de la sociedad.

IV. LA VIRTUD ARTIFICIAL DE LA JUSTICIA

Hume señala que en modo alguno puede subsistir la naturaleza humana sin la asociación de individuos, pero esa asociación jamás pudo haber tenido lugar sin prestar atención a las reglas de equidad y de justicia. El desorden, la confusión, la guerra de todos contra todos constituyen las consecuencias necesarias de semejante conducta licenciosa. Este conjunto de reglas es la justicia y es artificial en tanto que se determina y adopta deliberadamente para resolver los conflictos que producen las propensiones naturales de los hombres. En definitiva, con ellas, las reglas de equidad o justicia dependen totalmente del estado o condición particular en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a la utilidad que para el público resulta de su estricta y regular observancia. Hume cuida, en todo momento, de dejar bien claro que el sentido de justicia o injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de modo artificial aunque necesario, a partir de la educación y las convenciones humanas: «La justicia tiene su origen sólo en el egoísmo y en la estrecha generosidad del hombre aunados a la parca provisión que la naturaleza le ha dado para satisfacer sus necesidades.» Así pues, la justicia es una invención adoptada por los hombres para hacer frente a las condiciones específicas en que se encuentran. Si esas condiciones fueran distintas, no habría necesidad de justicia. Hume no utiliza el concepto artificial en sentido peyorativo. «La humanidad es una especie inventiva y donde una invención es evidente y absolutamente necesaria puede con igual propiedad decirse que es tan natural como cualquier cosa que se derive inmediatamente de principios originales sin la intervención del pensamiento o la reflexión. Si bien las reglas de justicia son artificiales no son arbitrarias, no sería tampoco expresarse impropiamente llamarlas leyes de la naturaleza, si por natural entendemos lo que es común a una especie, o incluso si limitamos el significado a lo que es inseparable de la especie.» Es precisamente esa estabilidad o regularidad de la naturaleza humana lo que permite a Hume confiar en la posibilidad de la ciencia política.

Hume supone que la justicia se relaciona casi exclusivamente con el establecimiento y mantenimiento de los derechos de propiedad: «Los hombres entran en la convención o acuerdo que ella supone para conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos y dejar que cada cual disfrute pacíficamente de lo que pueda adquirir mediante su suerte y su trabajo.»

V. LA CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO IUSNATURALISTA

En su Ensayo sobre el contrato originario, *Hume critica tanto las teorías sobre el origen divino del poder, como la teoría iusnaturalista del contrato social.*

Respecto a las primeras, señala que, aun si se afirma que Dios es el origen de todos los gobiernos, no cabe distinguir una delegación específica en favor del soberano: «un guardia actuará por mandato divino lo mismo que un rey y poseerá un derecho no menos inviolable». Respecto a las teorías contractualistas, Hume critica la idea del contrato mediante diversas argumentaciones:

1. La tesis del contrato no sirve para explicar la génesis del gobierno del Estado; no solamente no está probado por la historia, sino que, por lo demás, la experiencia muestra que casi todos los gobiernos que hoy existen o existieron históricamente «se fundaron originariamente en la usurpación o en la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de consentimiento o sujeción por parte del pueblo».

2. La obligación política de obedecer no se deriva de la obligación moral de cumplir las promesas. Aunque no hubiera que cumplir las promesas, el gobierno continuaría siendo necesario. La obligación política se deriva de la utilidad, y es prioritaria respecto a la obligación de cumplir las promesas: no es la promesa la que origina el gobierno, sino que es éste el que provee las medidas necesarias para la observancia de los pactos voluntarios.

3. Admitido el deber de la obediencia política, no tiene sentido buscar sus raíces en el consentimiento popular cuando no existe evidencia de la existencia del mismo. Refiriéndose a la teoría de Locke sobre el consentimiento tácito, sólo puede considerarse implícito dicho consentimiento cuando cada cual pueda imaginar que todo depende de su propia elección. Sugerir, como Locke, que todo hombre es libre de abandonar la sociedad a que pertenece es irreal e incluso cínico: «¿Podemos decir en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país cuando no conoce la lengua ni las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana?» Por otro lado, si la legitimidad del poder basada en el contrato permitiera a los súbditos revocar el poder constituido, éste sería superfluo, pues la revocación vendría dada por la legitimidad del derecho de resistencia sancionada por la opinión pública.

VI. EL ORIGEN DEL GOBIERNO

Resulta evidente, por tanto, que la obligación de la obediencia al gobierno civil no se deriva de ninguna promesa hecha por los súbditos; la verdadera razón del deber a la obediencia es la utilidad o interés. Este interés, afirma Hume, «consiste en la seguridad y protección de que podemos disfrutar en una sociedad política y de la que nunca gozaríamos si fuéramos completamente libres e independientes». y añade: «si se me pregunta la razón de la obediencia a la que nos vemos obligados con respecto al gobierno, contestaré prontamente "porque de otro modo no podría subsistir la sociedad" y esta respuesta es clara y comprensible para todo el mundo».

El fin último de una sociedad política es administrar justicia y realizar planes orientados al bien común: «de este modo se construyen puentes, se abren

puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países».

VII. CARACTERES GENERALES DEL PODER POLÍTICO

La institución política clave es el gobierno, que no es el Estado sino sólo la institución política de la sociedad. Hume estaba menos interesado en quien estaba autorizado para gobernar que en que esa persona que gobernara mereciese la lealtad del pueblo. No se podía establecer ninguna forma de gobierno sobre la base de un principio absoluto, sino sólo atendiendo a las circunstancias y costumbres particulares. El gobierno surge para ejecutar e imponer las reglas de la justicia. La institución social y económica por excelencia es la propiedad: social, porque es consustancial a la familia; económica, por su naturaleza. La misión fundamental del gobierno consiste en protegerla. Desde esta perspectiva, las funciones del gobierno son la ejecución y la decisión de la justicia, así como la prevención del incumplimiento de las leyes mediante la educación continuada de sus súbditos.

Además, el gobierno debe procurar que los ciudadanos establezcan acuerdos entre sí en aras del mutuo beneficio. Es fácil que dos vecinos convengan en ayudarse para lograr un objetivo común, pero, cuando el número de individuos se amplía, la armonía es más difícil y es misión del gobierno proponer planes comunes de acción.

VIII. LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO

Determinado el interés o utilidad que para el hombre tiene la existencia del gobierno, cabe plantearse ahora a quién debemos obedecer y por qué. En el Tratado..., *Hume distingue cinco principios en los que se fundamenta la legitimidad del poder político. El primero es la posesión prolongada del poder soberano; ya ha señalado que la mayor parte de gobiernos y casas reales deben su origen a una usurpación o rebelión, «en este caso el tiempo confiere solidez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que ésta les parezca justa y razonable. Nada hay que cause un sentimiento de mayor influencia sobre nosotros que la costumbre»; segundo, la posesión actual; el tercero es el derecho de conquista; el cuarto, el derecho de sucesión, y el quinto, las leyes positivas. Si examinamos estos cinco principios, podemos advertir que, para Hume, lo que legitima el poder político es su ejercicio y que éste es más legítimo cuanto más antiguo. Hume se muestra claro partidario de la teoría de la constitución histórica, que después desarrollará Burke bajo su inspiración. En las sociedades actuales, también es un hábito consuetudinario lo que mueve a los súbditos a la lealtad (*allegiance*), adquirido por haber nacido bajo un gobierno establecido. Para Hume, el gobierno no tiene tanto que representar el interés general como hacer del interés general un objeto de creencia, al darle mediante sus acciones esa vivacidad que naturalmente tan sólo tiene para nosotros el interés particular.*

El pensamiento político de David Hume tuvo una influencia decisiva. Kant decía que Hume lo había sacado de su sueño dogmático y Bentham que le había hecho caer la venda de los ojos; Hegel lo leyó con fervor en Tubinga; Marx tomó de él ciertos aspectos de su teoría del valor; Dilthey lo consideró la mente más privilegiada de la Ilustración inglesa. y la filosofía analítica contemporánea hizo de algunos pasajes de su obra la palabra originaria. La mayoría de los tratadistas lo consideran un hombre que supo mantenerse al margen de las diferencias entre los partidos y han sido necesarios estudios muy rigurosos para saber si se identificaba más con los whigs *que con los* tories. *Ello no le impidió calificar a Sir Robert Walpole, el político más importante de su tiempo, con la siguiente frase: «como hombre lo aprecio, como amigo del saber lo detesto, como británico deseo sin estridencias su caída y, si fuese miembro de ambas cámaras, daría mi voto para verlo salir de Saint James, pero me alegraría que se retirase a Houghton-Hall a pasar felizmente el resto de sus días».*

HUME

*TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA**

[...]

LIBRO III

De la Moral

PARTE I

De la virtud y el vicio en general

Sección I

Las distinciones morales no se derivan de la razón

[...]

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de

* D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. preparada por Félix Duque, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 1992.

que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es,* no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe.* Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.

[...]

SECCIÓN II

Origen de la justicia y la propiedad

Vamos a examinar ahora dos cuestiones: *la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres y la relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral.* Se verá más adelante que estas dos cuestiones son diferentes. Comenzaremos por la primera.

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. Por lo general, en otras criaturas se compensan estos extremos: si juzgamos que el león es un animal voraz y carnívoro, fácilmente descubriremos que tiene muchas necesidades, pero si atendemos a su figura y carácter, a su agilidad, valor, garras y fuerza, veremos que estas ventajas están en proporción con lo que le falta. La oveja y el buey carecen de esas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento fácil de conseguir. Sólo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad. No sólo el alimento que necesita para sustentarse escapa cuando lo busca y cuando se acerca a él, o por lo menos le exige grandes esfuerzos, sino que necesita también de vestidos y albergues para defenderse de la intemperie. Y, sin embargo, si consideramos al hombre solamente en sí mismo, vemos que no está provisto de garras y que no tiene fuerza ni ninguna otra capacidad natural que pudiera corresponder de algún modo a tantas necesidades como tiene.

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria. Cuando una persona

cualquiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad* y *seguridad* adicionales.

Pero para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento. Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra cosa que el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, formando así una nueva sociedad, en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.

Y es que debemos reconocer que, por mucho que las condiciones en que se encuentra la naturaleza humana hagan que la unión sea algo necesario, y por mucho que parezcan hacerla inevitable esas pasiones del deseo sexual y del afecto natural, existen con todo otras peculiaridades en nuestro *temperamento natural* y en *las circunstancias externas* que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria. De entre las primeras puede decirse con justicia que la más considerable es el egoísmo. Soy consciente de que, hablando en general, se ha exagerado en demasía al explicar esa cualidad; las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones. Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos

por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida.

Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión.

Merece la pena señalar, con todo, que esta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las *circunstancias externas* que le proporciona la oportunidad de manifestarse. Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos prive de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta.

Es inútil que esperemos encontrar en la *naturaleza inculta* remedio a este inconveniente o que confiemos en algún principio no artificial de la mente humana que pudiera contrarrestar estas afecciones partidistas y nos hiciera vencer las tentaciones surgidas de nuestro entorno. La idea de justicia no puede servir nunca a este propósito ni tampoco puede ser considerada como un principio natural capaz de inspirar en los hombres un comportamiento equitativo de los unos para con los otros. Tal como se ha entendido ahora, esta virtud no habría podido salir de la mente de hombres rudos y salvajes, pues la noción de delito o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometida contra otra persona. Y como toda inmoralidad procede de algún defecto o corrupción de las pasiones, y este defecto debe ser juzgado en gran medida según el curso ordinario de la naturaleza en la constitución de la mente, será bien fácil saber cuándo somos culpables de alguna inmoralidad para con otras personas, mediante la consideración de la fuerza natural y habitual de las distintas afecciones que sean dirigidas hacia ellas. Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducir-

los, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en los juicios de la vida diaria relativos a acciones, cuando censuramos a una persona por concentrar todos sus afectos en su familia o, por el contrario, por tenerla en tan poco que en cualquier oposición de intereses concede preferencia a un extraño o a alquien conocido por mera casualidad. De todo esto se deduce que nuestras ideas naturales y no cultivadas de la moralidad, en lugar de proporcionar remedio a la parcialidad de nuestras afecciones, más bien las configuran en esa parcialidad y les confieren fuerza e influencia adicionales.

El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos —debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra— se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las posesiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restricción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de éstas. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra.

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa*, pues hasta las mismas promesas —como veremos más adelante— surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte. Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de

un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho* y *obligación.* Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia. Por tanto, los que utilizan las palabras *propiedad, derecho* y *obligación* antes de explicar ese origen cometen una crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme. La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia. Por ello supone invertir por completo el asunto imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido por entorno la idea de justicia y mostrado su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la naturaleza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo.

[...]

*ENSAYOS POLÍTICOS**

DEL CONTRATO ORIGINAL

Como en nuestra época todo partido necesita un sistema de principios filosóficos o especulativos anejo al político o práctico, hallamos que cada una de las facciones en que esta nación se halla dividida ha levantado un edificio de esa es-

* D. Hume, *Ensayos políticos*, estudio preliminar de Josep Maria Colomer, trad. de César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 1987.

pecie, a fin de proteger y respaldar su plan de acción. Siendo el común de los mortales constructores más bien bastos, especialmente en el terreno especulativo, y más aún cuando los mueve el celo partidista, es natural imaginar que su obra ha de ser un tanto informe y presentar señales evidentes del descuido y la prisa con que fue edificada. Uno de los partidos, al referir el gobierno a la Divinidad, trata de hacerlo tan sagrado e inviolable que, por tiránico que llegue a mostrarse, resulte poco menos que sacrílego atreverse a tocarlo en lo más mínimo. El otro, al fundar totalmente el gobierno en el consentimiento del pueblo, supone la existencia de una especie de *contrato original* por el que los súbditos se han reservado tácitamente la facultad de resistir a su soberano siempre que se vean agraviados por la autoridad que para ciertos fines le han confiado de modo voluntario. Tales son los principios especulativos de ambos partidos, y tales también las consecuencias prácticas que de ellos se deducen.

Me aventuraré a afirmar que *ambos sistemas de principios son ciertos, aunque no en el sentido que pretenden sus partidarios,* y que *las dos series de consecuencias prácticas son prudentes, aunque no en los extremos a que cada partido, en su oposición al otro, ha solido tratar de llevarlas.*

Que la Divinidad es el origen último de todo gobierno nunca será negado por quien admira una Providencia y crea que todos los acontecimientos del universo obedecen a un mismo plan encaminado a fines superiores. Dado que a la raza humana le es imposible subsistir, al menos en condiciones que merezcan la pena, sin el amparo de un gobierno, esta institución habrá sido sin duda dispuesta por aquel Ser benéfico que desea el bien para todas sus criaturas; y como se ha dado en todas las épocas y países, podemos concluir aún con mayor certeza que es obra de aquel Ser omnisciente a quien ningún acontecimiento o acción engaña. Pero como no lo creó por intervención directa o milagrosa, sino por su secreta y universal eficacia, un soberano no puede, propiamente hablando, ser considerado su representante en otro sentido que en el que decimos de cualquier poder o fuerza que de Él se deriva que obra por mandato suyo. Cuanto sucede se halla comprendido en el plan general o intención de la Providencia, y el príncipe más grande y más respetuoso de la ley no tiene a cuenta de ello más derecho a pretender una autoridad sagrada e inviolable que un magistrado inferior, o un usurpador, o incluso un ladrón o un pirata. El mismo Superintendente Divino que, para fines trascendentes, confirió autoridad a un Tiro o un Trajano, dio también poder, con propósitos sin duda no menos sabios, aunque ignorados, a un Borgia o un Angria. Las mismas causas que hicieron nacer el poder soberano en los estados establecieron en ellos las jurisdicciones menores y todas las diversas autoridades. En consecuencia, un guardia actuará por mandato divino lo mismo que un rey y poseerá un derecho no menos inviolable.

Cuando consideramos cuán parecidos son todos los hombres en lo general, e incluso en sus potencias y facultades mentales, hasta que la educación las cultiva, hemos de conceder que sólo su consentimiento pudo en un principio asociarlos y sujetarlos a una autoridad. Si recorremos el gobierno hasta su primer origen en bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual. Las condiciones bajo las cuales estuvieron los hombres dispuestos a someterse fueron o bien expresas o bien tan claras y obvias

que pudo estimarse superfluo expresarlas. Si es esto lo que se quiere significar por *contrato original*. no puede negarse que el gobierno se funda en sus comienzos sobre un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría con arreglo a este principio. En vano se nos pregunta en qué libros o actas está registrada esta carta de nuestras libertadas. No fue escrita sobre pergamino, ni siquiera sobre hojas o cortezas de árbol. Fue anterior al uso de la escritura, y a todas las demás artes civilizadas; pero claramente la descubrimos en la naturaleza del hombre, y en la igualdad, o algo que a ella se aproxima, presente en todos los individuos de la especie. El poder que hoy impera, basado en flotas y ejércitos, es claramente político, y se deriva de la autoridad, efecto del gobierno establecido. La fuerza natural de un hombre reside sólo en el vigor de sus miembros y lo firme de su valor, y nunca bastaría para sujetar a la multitud al mando de uno solo. Sólo el consentimiento, y la conciencia de los beneficios resultantes de la paz y el orden, pudieron lograr esos efectos.

Pero incluso este consentimiento fue durante mucho tiempo imperfecto y no pudo servir de base a una administración regular. El jefe, que probablemente había adquirido su influencia a través de un estado de guerra permanente, gobernaba más por la persuasión que por el mando; y hasta que le fue dado usar la fuerza para reducir a refractarios y desobedientes apenas pudo decirse que la sociedad hubiese alcanzado un estado de gobierno civil. Es evidente que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía en mucho a la comprensión de los salvajes. Cada acto de autoridad del jefe debe de haber tenido un carácter independiente, y ser exigido por las circunstancias del momento. La evidente utilidad de su intervención hizo que fuese cada día más frecuente, y esta frecuencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria, y, por tanto, precaria.

Pero los filósofos que han abrazado un partido (si cabe tal contradicción) no se contentan con estas concesiones. Afirman no sólo que el gobierno nació del consentimiento o, mejor, de la aquiescencia voluntaria del pueblo, sino que incluso ahora, ya alcanzada la madurez, no tiene otro fundamento. Aseguran que los hombres siguen naciendo iguales y no deben obediencia a príncipe o gobierno alguno, a menos de estar ligados por la obligación y sanción de una *promesa*. Y como ningún hombre consciente de las ventajas de su libertad originaria se sujetaría a la voluntad de otro sin obtener algo a cambio, esa promesa se entiende siempre como condicional, y no le impone obligación alguna si no encuentra justicia y protección en su soberano. Éste le promete tales beneficios a cambio; y si no cumple, habrá roto las cláusulas del compromiso y liberado con eso al súbdito de toda obligación. Tal es, según estos filósofos, el fundamento de la autoridad en todo gobierno, y tal el derecho de resistencia que todo súbdito posee.

Pero si estos argumentos tendiesen la vista por el mundo, no encontrarían nada que correspondiese en lo más mínimo a sus ideas, o que pueda justificar un sistema tal sutil y filosófico. Por el contrario, en todas partes vemos príncipes que consideran a sus súbditos como una propiedad, y afirman la total independencia de su derecho de soberanía, nacido de la conquista o la sucesión. Igualmente, hallamos por doquier súbditos que reconocen tal derecho a su príncipe y creen haber nacido con la obligación de obedecer a cierto soberano, como con la de respetar y honrar a sus padres. Estas relaciones son tenidas por independien-

tes de nuestro consentimiento en Persia como en China, en Francia no menos que en España, e incluso en Holanda e Inglaterra; dondequiera que las doctrinas de que hemos hablado no han sido aún cuidadosamente inculcadas. La obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares que la mayoría de los hombres no indagan su origen o causa, como no se ocupan del principio de gravitación, la resistencia de los cuerpos u otras leyes universales de la naturaleza. Y, si la curiosidad llega a moverlos, tan pronto averiguan que ellos y sus antepasados han estado durante siglos, o desde tiempo inmemorial, sujetos a tal forma de gobierno o a tal dinastía, lo aceptan, y reconocen su obligación de fidelidad. Si fuerais a predicar, en la mayoría de las partes del mundo, que las relaciones políticas se basan de modo exclusivo en el consentimiento voluntario o la promesa mutua, el magistrado no tardaría en encerraros como sediciosos por atentar contra la obediencia debida, si antes vuestros propios amigos no os hacían callar como a alguien que delira, por afirmar tales absurdos. Es extraño que un acto de la mente, que se supone realizado por todo individuo y después de tener uso de razón, pues de otro modo no sería válido; que este acto, digo, pueda ser tan desconocido de todos que apenas quede rastro o memoria de él en la faz de la tierra.

Pero el pacto que sirve de base al gobierno se dice que es el *contrato original* y, en consecuencia, podemos suponerlo demasiado remoto para ser conocido por la generación actual. Si se trata del pacto por el que hombres todavía salvajes se asociaron y unieron sus fuerzas por vez primera, reconocemos su existencia; pero al ser tan antiguo, y haber pasado sobre él los mil cambios de gobiernos y príncipes, no podemos pensar que conserve ninguna autoridad. De lo contrario, habremos de afirmar que todo gobierno legítimo y que tiene derecho al acatamiento a sus súbditos fue fundado sobre el consentimiento y por un pacto voluntario. Pero, aparte de que esto supondría que el consentimiento de los padres obliga a los hijos hasta las más remotas generaciones (cosa que un escritor republicano nunca concederá), no está probado por la historia o la experiencia en ninguna época o país.

Casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo. Cuando un hombre astuto y atrevido se ve al frente de un ejército o empresa, con frecuencia le es fácil, unas veces mediante la violencia, otras pretextando falsos derechos, lograr el dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que sus partidarios. No permite que sus enemigos puedan saber con certeza el número o la fuerza de quienes lo apoyan, ni les da tregua para reunirse en un cuerpo que pueda oponérsele. Puede ocurrir que cuantos son instrumento de su usurpación deseen su caída; pero la ignorancia de las mutuas intenciones los atemoriza, y es la sola causa de la seguridad del usurpador. Por tales artes se han establecido muchos gobiernos, y éste es todo el *contrato original* de que pueden jactarse.

La faz de la tierra está continuamente cambiando, por la transformación de pequeños reinos en grandes imperios y de éstos en aquéllos, la fundación de colonias y la migración de tribus. ¿Acaso se advierte en todos estos acontecimientos algo que no sea fuerza y violencia? ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla?

[...]

Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación —es decir, hablando en plata, la fuerza—, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan regular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha.

No es mi intención excluir el consentimiento del pueblo como justa causa del gobierno. Donde se da es sin duda la mejor y más sagrada. Lo que afirmo es que se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; y, en consecuencia, hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno.

Si todos los hombres profesasen un respeto tan inflexible por la justicia que se abstuvieran por propia voluntad de atender contra los bienes ajenos, hubieran permanecido en absoluta libertad, sin sujeción a ningún magistrado o sociedad política; pero éste es un estado de perfección del que acertadamente se considera incapaz a la naturaleza humana. Del mismo modo, si todos los hombres se hallasen dotados de un entendimiento tan perfecto que conocieran siempre sus verdaderos intereses, no se hubieran nunca avenido a otra forma de gobierno que la fundada en el consentimiento y constituida con la plena participación de todos los miembros de la sociedad; pero tal estado de perfección es igualmente superior a la naturaleza humana. La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. Mientras está vigente una constitución, las inclinaciones del pueblo son consultadas a menudo; pero en época de revoluciones, conquistas o conmociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política quien decide la controversia.

Cuando se establece un nuevo gobierno, por cualesquiera medios, el pueblo suele estar descontento con él, y obedece más por miedo y necesidad que por un sentimiento de lealtad u obligación moral. El príncipe está alerta y receloso, y debe velar contra cualquier indicio de insurrección. Poco a poco, el tiempo elimina todas estas dificultades y acostumbra a la nación a considerar como sus príncipes legítimos u originarios a aquellos que al principio veían como usurpadores o conquistadores extranjeros. Para fundar esta opinión, no recurren a ninguna idea de consentimiento o promesa voluntaria, que bien saben nadie esperaba ni les pidió. El nuevo régimen fue implantado por la violencia y aceptado por necesidad. La administración que de él nace se sostiene también por la fuerza, y el pueblo la acepta no por haberlo decidido así, sino por verse obligado a ello. No imaginan que su consentimiento dé título a su príncipe, sino que consienten de buen grado porque piensan que la larga posesión le ha conferido un título, con independencia de la elección o inclinación del pueblo.

Si se dijese que por vivir en los dominios de un príncipe, que puede abandonar, todo individuo ha prestado un consentimiento *tácito* a su autoridad y le ha prometido obediencia, puede responderse que tal consentimiento implícito sólo puede darse donde o cuando un hombre imagina que el asunto depende de su

elección. Pero cuando cree (como todos cuantos han nacido bajo un gobierno constituido) que por su nacimiento debe acatar a un cierto príncipe o un cierto gobierno, sería absurdo inferir a ello un consentimiento o elección que en este caso no pueden darse.

¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.

[...]

Pero si queremos una refutación más formal, o al menos más filosófica, de este principio de un contrato original o consentimiento popular, quizá basten las siguientes observaciones.

Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desgraciados. Cuando reflexionamos sobre las ventajas que para la sociedad tienen ciertos instintos humanos, les ofrecemos el justo tributo de aprobación y estima moral; pero la persona sobre la que obran experimenta su poder e influencia con anterioridad a esa reflexión.

A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad, u observancia de las promesas, se hacen obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres. Porque, como es notorio que toda persona se ama a sí misma más que a las demás, se ve impulsada por naturaleza a acaparar cuantos bienes pueda, y en esta propensión sólo la refrenan la reflexión y la experiencia, mediante las cuales aprende los efectos perniciosos de esa conducta desordenada y la total disolución de la sociedad que sería su consecuencia. Su inclinación innata, o instinto, es aquí contrapesada y limitada por un juicio u observación posterior.

Con el deber político o civil de la obediencia ocurre exactamente igual que con los naturales de la justicia y la fidelidad. Nuestros instintos primarios nos llevan a concedernos una libertad ilimitada o a tratar de dominar a los demás; y sólo la reflexión hace que sacrifiquemos tan fuertes pasiones al interés de la paz y el orden público. Un mínimo de experiencia y observación basta para mostrarnos que la sociedad no puede sostenerse sin la autoridad de los magistrados, y que esta autoridad no tardará en ser despreciada donde no es rigurosamente obedecida. La observación de estos intereses generales y palmarios es la fuente de toda obediencia cívica, y de la obligación moral que le atribuimos.

¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo lo que le sujeta al gobierno, cuando resulta que tanto la obediencia cívica como la fidelidad tienen un mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas por causa de los notorios intereses y necesidades de la sociedad

humana? Hemos de obedecer a nuestro soberano, se dice, porque así se lo hemos prometido tácitamente. Pero ¿por qué hemos de observar nuestra promesa? Aquí ha de afirmarse que el comercio y trato entre los hombres, que tantas ventajas proporciona, no puede tener seguridad alguna donde las personas no hacen honor a sus compromisos. De igual modo puede decirse que los hombres no podrían vivir en sociedad, o al menos en una sociedad civilizada, sin leyes, magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles, de los violentos sobre los justos y equitativos. Y si la obligación de obediencia tiene la misma fuerza y autoridad que la de fidelidad, nada ganamos reduciendo una a la otra. Los intereses y necesidades generales de la sociedad bastan para implantar ambas.

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad;* y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra.* Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.

Pero *¿a quién debemos obediencia? ¿Quién es nuestro soberano legítimo?* Esta pregunta es a veces difícil de responder y se presta a discusiones interminables. Cuando un pueblo es tan feliz que puede contestar: *Nuestro soberano actual, heredero, por línea directa, de antepasados que nos han gobernado durante siglos,* la respuesta no admite réplica, aun cuando los historiadores, al remontarse hasta el origen de esta dinastía, puedan encontrar, como suele suceder, que su primera autoridad nació de la usurpación y la violencia. Todos admiten que la equidad con el prójimo, el respeto a los bienes ajenos, es una virtud cardinal. Sin embargo, la razón nos dice que no hay propiedad duradera, como la tierra o las casas, que, si se examina cuidadosamente su paso de una mano a otra, no haya tenido en algún momento su origen en el fraude y la injusticia.

[...]

Sólo añadiremos, antes de concluir, que, aunque en las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía el apelar a la opinión general puede ser considerado con justicia poco leal y nada convincente, en cuestiones de moral y crítica no hay realmente otra norma por la que decidir una controversia. Y ninguna prueba más clara de que una teoría de esta clase es errónea que el verla conducir a paradojas que repugnan al sentido común de la humanidad y a la práctica y opinión de todas las naciones y épocas. La doctrina que funda todo gobierno legítimo en un *contrato original* o consentimiento del pueblo es evidentemente de esta especie, y el más famoso de sus partidarios no tiene empacho en afirmar, en su defensa, que la *monarquía absoluta es incongruente con la sociedad civil y, por tanto, no puede ser una forma de gobierno civil*; y que *el poder supremo de un estado no puede despojar a persona alguna, mediante tasas e impuestos, de parte de su propiedad sin su consentimiento o el de sus representantes.* Es fácil ver qué autoridad puede tener un razonamiento moral que lleva a opiniones tan apartadas de la práctica general de la humanidad, con la única salvedad de este reino.

[...]

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau es uno de esos pensadores cuya propia experiencia vital es reconocible no sólo en sus Confesiones, *sino también con frecuencia en el resto de su obra. Su pensamiento no parece reducible a una presentación sucinta y esquemática. De ello puede dar buena cuenta la variedad de su herencia: mientras constituye uno de los nombres-símbolo de las revoluciones liberales del siglo* XIX, *la tradición marxista y anarquista lo considerará como un claro antecedente; mientras se le tiene por el verdadero teórico de la democracia participativa, no faltarán otros tantos que lo sitúen como un antecedente de los totalitarismos...*

Originario de Ginebra (lo que le marcará en un doble sentido: religiosamente, mediante una vinculación al calvinismo, y políticamente, con el recuerdo permanente de la asamblea de ciudadanos como órgano máximo de gobierno), Rousseau se instala en París a los treinta años y colabora con la Enciclopedia, *aunque sería un grave error, atendiendo a su forma de ver el mundo, identificarlo con los filósofos de la Ilustración. Se presenta a un concurso convocado por la Academia de Dijon con el* Discurso sobre las ciencias y las artes *(1750) y obtiene el premio. A este primer discurso seguirá el* Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres *(1755). Ambos textos le valen un cierto éxito y le llevan a una mayor estabilidad económica, que le facilita concentrarse en sus escritos. En 1761 publica* La nueva Eloísa, *y en 1762* Emilio, o de la educación. *Ese mismo año aparece* El contrato social, *su texto político más conocido. La encendida polémica que provoca el* Emilio *por sus observaciones religiosas, obliga a Rousseau a huir de Francia e iniciar un peregrinaje que lo llevará a Inglaterra, tras aceptar una invitación de David Hume. Pero Rousseau, que desconfía de todos, choca con el filósofo inglés, a quien acusa de conspirar con sus enemigos, y regresa a París, donde permanece durante ocho años. Finalmente se retira a Ermenonville, donde fallece en 1778. A título póstumo aparecen sus* Confesiones, *una singular autobiografía.*

1. EL SENTIMIENTO CONTRA LA RAZÓN

Frente a la razón de los ilustrados, frente a la inteligencia y el progreso científico, Rousseau defiende el sentimiento, el instinto y la buena voluntad del hombre natural y sincero: el hombre, bueno por naturaleza, es corrompido por la vida social y por el lujo. La apuesta de Rousseau por el hombre ignorante y sencillo le llevará a desarrollar su teoría del buen salvaje como metáfora para atacar la pretendida razón de los ilustrados: «un hombre que piensa es un animal depravado». En el Discurso sobre las ciencias y las artes *(1750) subraya la*

escasa aportación moral de la actividad científica y literaria, mientras que en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres *establece los argumentos que sugieren que las grandes desigualdades de rango y riqueza proceden del concepto de propiedad y de la transformación histórica que sufrió el hombre al pasar del estado de naturaleza al estado social. Para él, «el buen salvaje» se hizo perverso a partir de que alguien dijera señalando unas tierras delimitadas por mojones: «esto es mío». De este modo, la sociedad no tiene otro origen que la defensa de la propiedad, y el gobierno es un instrumento de los propietarios sin otros fines que defender sus riquezas y protegerles de los pobres. Su apología de «el buen salvaje» suscitó diferentes reacciones entre sus contemporáneos, a menudo irónicas y divertidas. Es conocida la declaración de Voltaire tras la lectura de* El discurso sobre la desigualdad entre los hombres*: «He recibido su nuevo libro contra la especie humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el designio de hacernos a todos estúpidos. Leyendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero, como he perdido el hábito hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades, a que estoy condenado, me hacen necesario un médico europeo.»*

II. EL CONTRATO SOCIAL

Rousseau retoma la noción de contrato social que habían manejado anteriormente tanto Hobbes como Locke, aunque con un sentido netamente diferente. Para los fundadores de la tradición liberal (e incluso para el propio Hobbes), el paso del estado de naturaleza al estado social, o sociedad civil, se realizaba mediante un acuerdo entre hombres racionalmente *egoístas que, para preservar su vida e intereses, renunciaban al uso privado de la fuerza y acordaban vivir en sociedad. La vida en sociedad se concebía como un instrumento de intereses individuales: la sociedad como tal no tenía realmente intereses propios. En esta tradición, la noción de «bien común» no tiene sentido, ya que el interés social es sólo la suma de los intereses individuales y la sociedad no tiene otro fundamento que el cálculo interesado de individuos egoístas. Rousseau discrepa profundamente con esta percepción ya que tiende a considerar la sociedad como un bien en sí mismo, como una comunidad que comparte un proyecto moral con existencia independiente y superior a los individuos que la forman. «La sociedad —dirá Rousseau— es una asociación, no una suma.» Y es la combinación de esa reconsideración de la sociedad como un valor moral con los ideales de libertad de su época lo que hace que su pensamiento sea con frecuencia oscuro o, incluso, directamente contradictorio.*

Rousseau desconfía de la razón de los ilustrados porque cree que ésta destruye la fe religiosa, las pasiones —no en vano será considerado también como un precursor del romanticismo— y el amor patriótico («la más heroica de todas las pasiones»). Contra Hobbes y Locke, Rousseau afirma que la protección de la propiedad privada y de los derechos individuales no es suficiente para constituir los verdaderos cimientos de la comunidad. Ésta precisa, además, de unos valo-

res que den sentido a la solidaridad y al patriotismo, no a través del cálculo racional e individual que lleva a pensar cada acción en función de las ventajas y desventajas que nos puede suministrar, sino mediante los buenos sentimientos que pueden encontrarse en cualquier hombre común y sencillo, como el amor familiar, la amistad, el sentimiento de maternidad, etc. Esta preeminencia que Rousseau establece en favor de los desposeídos y «el pueblo» —y, consecuentemente, en contra de la filosofía del liberalismo clásico lockiano, en la que todo gira en torno a las ideas de propiedad e individuo— queda suficientemente explícita en uno de los fragmentos más citados de su obra Emilio o de la educación: *«Son las gentes comunes las que componen la especie humana; lo que no es el pueblo apenas merece ser tomado en cuenta. El hombre es el mismo en todos los rangos de la escala social y siendo ello así los rangos más numerosos merecen mayor respeto.»*

Ese mayor respeto por la igualdad será la gran proposición que Rousseau formulará en El contrato social. *La única forma posible que encuentra el autor ginebrino para justificar un estado civil no perverso, capaz incluso de superar el estado de naturaleza, recuerda aquellas concepciones teóricas que entendían la comunidad como un proyecto esencialmente moral. Por ello, para Rousseau, el Estado tiene la obligación de garantizar la libertad mediante las leyes, promover una equitativa distribución de la riqueza y crear un sistema educativo que desarrolle en los niños un sentimiento de amor por la colectividad. De esta forma, la difícil pretensión de Rousseau en* El contrato social *deriva de su intento de justificar una sociedad que nos encadena, pero una sociedad a la que, a pesar de todo, resulta conveniente pertenecer.*

El paso a la vida social (el contrato social) consiste en un acuerdo generalizado en virtud del cual cada hombre se entrega totalmente a la comunidad. Como tal entrega es llevada a cabo por todos, nadie se da a nadie en particular, nadie queda situado por encima o por debajo de los demás, y todos salen ganando, puesto que lo que se pierde al entregarse es superado con creces al recibir la entrega de los demás.

Así definido, el contrato social genera una nueva persona, un cuerpo moral colectivo (un «yo común») formado por todos los «ciudadanos» (hombres que han llevado adelante el contrato social). En la filosofía política rousseauniana es preciso distinguir entre el hombre y el ciudadano. Mientras que el primero remite a la naturaleza, el segundo se presenta en el terreno de lo convencional. Sólo el ciudadano —y no, como había insistido toda la tradición del derecho natural, el hombre como tal— tiene realmente derechos como el de la libertad, el de la igualdad o el de la propiedad. De esta forma, Rousseau no se contradice cuando ataca y venera al mismo tiempo la sociedad: ataca la sociedad que ve en el progreso y en la razón de los ilustrados la forma de superar la naturaleza mediante el cálculo individual y egoísta que llevará a los grandes privilegios y desigualdades; venera a la sociedad si se convierte en el medio para llevar a los hombres a la obtención de la «libertad civil» como proyecto solidario capaz de mejorar la mera condición de «libertad natural» del hombre animal: «Este paso al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Solamente entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso fí-

sico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones.»

III. UNA VOLUNTAD GENERAL QUE NOS OBLIGA A SER LIBRES

La comunidad, como sujeto independiente, tiene una voluntad propia, la voluntad general. *Esta voluntad se diferencia tanto de la* voluntad particular, *que es la que aplica cada uno a sus intereses particulares, como de la* voluntad de todos. *La voluntad general no se identifica con el sufragio universal ni con la suma de voluntades particulares. Como afirma Rousseau, «la voluntad general no se crea, se descubre». Así, se distingue por su procedimiento de elaboración (o de «descubrimiento») y por su contenido. La voluntad general es, por definición, una; se aplica sólo a las cuestiones generales, nunca a intereses particulares. Su carácter de generalidad deriva del interés común. Pero la formulación del ginebrino es ambigua, y es precisamente la opacidad de algunos textos lo que ha posibilitado las interpretaciones posteriores tan dispares.*

El problema que se presenta es si la libertad civil que se articula en la voluntad general puede admitir disidencia. La respuesta es negativa. La voluntad general «nos obliga a ser libres» y el que discrepa con la voluntad general discrepa consigo mismo. Esta libertad civil, consecuentemente, implica unos costes y desventajas que el hombre convertido en hombre-ciudadano debe asumir.

Éste es el gran juego al que estamos sometidos cuando pensamos en el problema de la libertad que plantea la voluntad general, como dice en El contrato social: *«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.» Así, la libertad del estado social —«libertad desnaturalizada»— se define como la tendencia que tiene cada uno de hacer predominar la voluntad «general» sobre la voluntad «particular». Consecuentemente, acatar las órdenes del soberano, es decir, del pueblo como ente unitario, equivale a ser realmente libre en el estado social. En otras palabras, ser libre es depender de la voluntad de todos los ciudadanos y no de algunos.*

Pero esa dependencia —o libertad desnaturalizada— debe ser fija, invariable, inflexible e igual para todos. De lo contrario, las instituciones sólo servirán para reproducir la arbitrariedad y los privilegios. Esa dependencia, finalmente, sólo puede estar mediatizada por la frialdad y generalidad de la ley. *Ella contempla a todos por igual porque, como expresión de la voluntad general, no atiende a los intereses particulares, sino que se convierte en el medio para garantizar «la igualdad moral y legítima» que no hubiese sido posible en el estado de naturaleza.*

Las leyes son «registros de nuestras voluntades» y a través de su cumplimiento podemos garantizar nuestra libertad, pero ¿quién escribe unas leyes que tienen que ser el reflejo de todas nuestras voluntades?, ¿cómo se lleva a cabo el acto físico de la escritura? El autor nos sorprende con una nueva metáfora parecida a la de «el buen salvaje»; tras haber dicho reiteradamente que el poder legislativo jamás puede ser delegado a parlamentos o diputados, nos dice ahora

que un legislador se hace necesario para concretar el reflejo de la voluntad general. Esta figura mítica del legislador —él evoca a Moisés, Solón y Licurgo— nos vuelve a presentar al Rousseau místico, radical y escéptico que parece dudar de los hombres: «Serían menester dioses para dar leyes a los hombres [...]. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe justificar su misión.» El pueblo, el soberano, votará las leyes redactadas por el legislador, por este ser inspirado capaz de estar por encima de los hombres.

Rousseau quiere una voluntad general que signifique un consenso permanente de los ciudadanos, porque, siendo así, la voluntad general siempre encarnará la justicia y el bien social. Por ello se opone a las «sociedades parciales», ya que, si una parte de los miembros de la comunidad tienen entre sí compromisos, han formado entonces una voluntad general a un nivel inferior al conjunto social, lo que obstaculiza la formación de la voluntad general de la población. Consecuentemente niega los grupos políticos, en una crítica que fundamenta algunas de las objeciones al fenómeno moderno del partido político.

Para el ginebrino, cada miembro de la comunidad tiene, por así decirlo, un instinto individual—¿natural?— que le lleva a lo particular y a sus intereses privados. Por otro lado, como hombre social y como ciudadano, tiene una segunda tendencia hacia lo colectivo que disminuye el «amor a sí mismo» en favor del «amor al grupo». Es precisamente en esta segunda inclinación en donde Rousseau ve la dimensión moral que notaba a faltar tanto en Hobbes y en Locke como en los ilustrados.

IV. LOS CARACTERES DE LA SOBERANÍA. CRÍTICA A LA DIVISIÓN DE PODERES

Además de la ruptura con la tradición iniciada por Locke en favor del individuo racional, una segunda e importante faceta distancia a Rousseau del autor iniciador del liberalismo. La teoría lockiana, tan ampliamente divulgada, recogía un pacto que proporcionaba al gobierno un derecho—aunque fuera reversible—para representar la voluntad del pueblo. Para Rousseau, esto no es de ningún modo admisible, ya que la soberanía sólo puede pertenecer al pueblo y, por tanto, no puede ser representada, «enajenada». De esta forma, y éste es un factor clave de su pensamiento, Rousseau niega la idea del parlamento como máximo órgano capaz de dictar leyes. La única representación —en rigor debe ser considerada delegación— que admite es la que confiere a un gobierno—*que no soberano, porque el único soberano es el pueblo— la facultad de gestar las órdenes que en forma de leyes son aceptadas por la comunidad. Pero esta forma de legislar implica un tipo de régimen asambleario en el que todo el pueblo, como en las ciudades-Estado, participa y concurre en el poder. Esta formulación es al mismo tiempo moderna y caduca. De un lado conecta con las futuras revoluciones al hacer tanto hincapié en que la soberanía sólo pertenece al pueblo, pero de otro, al tener que recurrir en la práctica al limitado espacio físico de la ciudad-Estado, se hace difícil en otros contextos y deviene anacronismo. Esparta y la Roma republicana representarán de hecho, para Rousseau, el modelo de sociedad capaz de albergar a ciudadanos más interesados por lo comunitario que por los intereses privados.*

La soberanía, como poder unitario del pueblo sobre cada uno de sus miembros, es inalienable, indivisible, infalible y absoluta. Es inalienable porque no puede cederse o delegarse. Precisamente por ello, como ya hemos apuntado, no puede ser representada mediante diputados o parlamentos, ya que «los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes [...]. Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es una ley.» En contra de la tradición anglosajona, que Montesquieu aplaudirá con entusiasmo, Rousseau niega la representación del poder legislativo, dejando sólo en el gobierno la única y devaluada gestión sujeta a las órdenes —o eventual destitución— de la voluntad general. Por esta misma razón, la soberanía es indivisible: la soberanía y la voluntad general —cuesta mucho distinguirlas con nitidez— se presentan *como unidades indivisibles que no permiten las fragmentaciones del poder en forma de legislativo, ejecutivo o judicial. Por definición—o por pura lógica rousseauniana—la soberanía tampoco se puede equivocar; el soberano está compuesto por todos los ciudadanos y, por tanto, «no tiene ni puede tener interés contrario a ellos».*

Finalmente, la soberanía es absoluta en el sentido de que hace acatar mediante el estado las órdenes de la voluntad general.

Como decíamos, la división de poderes de la tradición anglosajona dejaba al gobierno, al poder ejecutivo —Hamilton será tal vez el punto álgido de esta dirección—, con un margen de maniobra e iniciativa que a Rousseau le parece a todas luces excesivo. Para él, el gobierno debe ser reducido a un instrumento mecánico, obediente, dócil (lo que no quiere decir blando: en ocasiones es preciso ser implacable con el que no quiere ser libre...). El gobierno no es más que un simple encargado *de utilizar los medios necesarios para hacer cumplir la voluntad del soberano.*

ROUSSEAU

*DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES**

[...]

[PREÁMBULO]

Es del hombre de quien voy a hablar, y la cuestión que examino me enseña que voy a hablar a hombres; no se proponen cosas semejantes cuando se teme honrar la verdad. Defenderé, pues, con confianza la causa de la humanidad ante los sabios que a ello me invitan, y no quedaré descontento de mí mismo si me hago digno de mi tema y de mis jueces.

* J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, estudio preliminar, trad. y notas de Antonio Pintor Ramos, Tecnos, Madrid. 1990.

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer.

No se puede preguntar cuál es la fuente de la desigualdad natural, puesto que la respuesta se encontraría enunciada en la simple definición nominal. Todavía menos se puede buscar si no habrá algún lazo esencial entre ambas desigualdades; la razón es que esto sería preguntar si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen y si la fuerza del cuerpo o del espíritu, la sabiduría o la virtud se encuentran siempre en los mismos individuos en proporción directa del poder o la riqueza; tal cuestión es indicada quizá para ser discutida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad.

¿De qué se trata, pues, con exactitud en este Discurso? De señalar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley, de explicar mediante qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a comprar su tranquilidad con el precio de una felicidad real.

Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos arribó a él. Algunos no han titubeado en suponer para el hombre en este estado la noción de justo y de injusto sin preocuparse de mostrar que él haya debido tener tal noción ni incluso si le fue útil. Otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene a conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que entienden por pertenecer. Otros, otorgando desde el comienzo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer inmediatamente el gobierno sin pensar en el tiempo que debió pasar antes que el sentido de las palabras de autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil. [...]

I. [...]

Siendo el cuerpo del hombre salvaje el único instrumento que conoce, lo emplea para diversos usos de los que los nuestros son incapaces por falta de ejercicio; es nuestra industria la que nos arrebata la fuerza y la agilidad que la necesidad le obliga a adquirir. Si hubiese tenido un hacha, ¿acaso su mano rompería tan fuertes ramas? Si hubiese tenido una honda, ¿lanzaría acaso con la mano una piedra con tanto esfuerzo? Si hubiese tenido una escalera, ¿treparía tan ligeramente a un árbol? Si hubiese tenido un caballo, ¿sería acaso tan rápido en la carrera? Dejad al hombre civilizado el tiempo de juntar alrededor de él todas estas máquinas y no se podrá dudar que difícilmente sobrepasa al hombre salvaje; pero si queréis ver un combate más desigual aún, ponedlos desnudos y desarmados uno frente al

otro y reconoceréis bien pronto cuáles son las ventajas de tener sin cesar a disposición las propias fuerzas, de estar siempre listo para cualquier acontecimiento y de llevarse, por decirlo así, todo entero siempre con uno mismo.

[...]

II. El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío,* y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie»! Pero parece con gran claridad que las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar más tal como estaban, pues esta idea de propiedad, al depender de muchas ideas anteriores que no han podido nacer más que sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fue preciso hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitirlas y aumentarlas de edad en edad antes de llegar a este término último del estado de naturaleza. Tomemos, pues, las cosas desde más arriba e intentemos abarcar bajo un solo punto de vista esta lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos en su orden más natural.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado el de su conservación. Las producciones de la tierra le aportaban todos los socorros necesarios; el instinto lo conduciría a usar de ellos. El hambre y otros apetitos le hacían probar poco a poco diversas maneras de existir; entre ellos hay uno que le invitaba a perpetuar su especie, y esta pendiente ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, producía tan sólo un acto animal. Una vez satisfecha la necesidad, los dos sexos no se reconocían y el propio hijo sólo estaba junto a la madre en cuanto no podía pasarse sin ella.

[...]

Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se encontraba en situación de distinguir las raras ocasiones en las que el interés común debía hacerle contar con la asistencia de sus semejantes y las más raras aún en que debía desconfiar de ellos. En el primer caso, se unía con ellos en rebaño o, a lo sumo, por algún tipo de asociación libre que no obligaba a nadie y no duraba más que la necesidad pasajera que la había hecho surgir. En el segundo, cada uno intentaba conseguir sus ventajas, bien a fuerza abierta si creía poder, bien mediante astucia y sutileza si se sentía el más débil.

He aquí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir alguna idea rústica de los compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos, pero sólo en tanto que podía exigirlo el interés presente y sensible; en lugar de ocuparse de un futuro lejano, no pensaban incluso en el mañana. Si se trataba de capturar un ciervo, cada uno sentía perfectamente que debía para ello ocupar su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no se puede dudar que la perseguiría sin escrúpulos y, habiendo conseguido su presa, no se cuidaría demasiado de advertir su falta a sus compañeros.

[...]

[...] Cuanto más se reflexiona, más claramente se ve que este estado era el menos sujeto a las revoluciones, el mejor para el hombre y que no debió salir de él más que por algún funesto azar que nunca debía haber tenido lugar en nombre de la utilidad común. El ejemplo de los salvajes, que casi todos se encuentran en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre ahí, que este estado es la verdadera juventud del mundo y que todos los progresos ulteriores, que en apariencia han sido otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, lo fueron en efecto hacia la decrepitud de la especie.

[...]

Antes de que se hubiesen inventado los signos representativos de las riquezas, éstas no podían apenas consistir en otra cosa que en tierras y animales, los únicos bienes reales que los hombres podían poseer. Ahora bien, cuando las herencias fueron acrecentándose en número y en extensión hasta el punto de cubrir todo el suelo y tocarse todos, los unos no pudieron engrandecerse más que a expensas de los otros, y los sobrantes a quienes la debilidad o la indolencia habían impedido a su vez hacer adquisiciones, convertidos en pobres sin haber perdido nada porque, cambiando todo a su alrededor, sólo ellos no habían cambiado, se vieron obligados a recibir o arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos; con ello comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, la dominación y la servidumbre o la violencia y la rapiña. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, ya desdeñaron todos los demás y, sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a los nuevos, no pensaron en otra cosa que en subyugar y hacerse servir de sus vecinos, semejantes en esto a esos lobos hambrientos que, habiendo gustado una vez de la carne humana, rechazan cualquier otro alimento y no quieren otra cosa que devorar hombres.

Fue así como, haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la propiedad, la igualdad rota fue seguida del más bochornoso desorden. Fue así como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malos. Surgió entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que no se terminó más que por medio de combates y de asesinatos. La sociedad naciente dejó espacio al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para su vergüenza por el abuso de las facultades que son su honor, se puso él mismo en vísperas de su ruina.

[...]

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. [...]

*EL CONTRATO SOCIAL**

LIBRO I

[...]

CAPÍTULO I

Tema de este primer libro

El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no tomase en consideración más que la fuerza y el efecto que se deriva de ella, diría que, mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien, pero que, cuando puede sacudirse el yugo y consigue liberarse, hace todavía mejor, porque, al recobrar la libertad basándose en el mismo derecho por el que había sido despojado de ella, está legitimado para recuperarla, o no lo estaba el que se la arrebató. Sin embargo, el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones. Se trata de averiguar cuáles son estas convenciones. [...]

CAPÍTULO VI

Del pacto social

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que constituir, por agregación, una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerla en marcha con miras a un único objetivo, y hacerla actuar de común acuerdo.

Esta suma de fuerzas sólo puede surgir de la cooperación de muchos, pero, al ser la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo puede comprometerles sin perjuicio y sin descuidar los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad en lo que respecta al tema que me ocupa puede enunciarse en los siguientes términos:

---

* J.-J. Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, estudio preliminar y trad. de María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 1988.

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.» Éste es el problema fundamental que resuelve el contrato social.

Las cláusulas de este contrato se encuentran tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y de efecto nulo, de forma que, aunque posiblemente jamás hayan sido enunciadas de modo formal, son las mismas en todas partes, y en todos lados están admitidas y reconocidas tácitamente, hasta que, una vez violado el pacto social, cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; porque si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público, y al ser cada uno su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, por lo que el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o vana.

Es decir, dándose cada uno a todos, no se da a nadie, y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el derecho que se otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.»

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contraste, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la samblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión.

CAPÍTULO VII

Del soberano

Como se ve por esta fórmula, al acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y cada individuo, contratando, por así decirlo, consigo mismo, se halla comprometido por una doble relación, a saber, como miembro del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano. Pero no se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil de que nadie está obligado a respetar los compromisos contraídos consigo mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo o con un todo del que se forma parte.

Es preciso observar además que la deliberación pública, que puede implicar obligación de todos los súbditos hacia el soberano, debido a las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos puede ser considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano para consigo mismo, y que, por tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse más que una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo, lo que demuestra que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental obligatoria para todo el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no puede comprometerse con otro en lo que derogue este contrato, porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero, al no proceder la existencia del cuerpo político o del soberano más que de la sanidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual sería destruirse y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros, sin atacar al cuerpo; ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan. Así pues, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudar mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta misma relación todas las ventajas que dependen de ella.

Pero al no estar formado el soberano más que de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener intereses contrarios a los suyos. Por tanto, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros —y veremos a continuación que no puede perjudicar a ninguno en particular—. El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos respecto al soberano, porque, a pesar de su interés común, nada podría garantizar el cumplimiento de sus compromisos si éste no encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma completamente diferente a como lo hace el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente pue-

de llevarle a considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial para los demás que oneroso para el pago, y, considerando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se obligará a ser libre, pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos.

CAPÍTULO VIII

Del estado civil

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impuesto físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Sopesemos todo esto con términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas competiciones, hay que distinguir claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundamentarse más que en un título positivo. En el haber del estado civil se podría añadir, a lo dicho anteriormente, la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. Pero ya he dicho demasiado sobre esta cuestión, y el significado filosófico de la palabra «libertad» no entra dentro de mi tema.

[...]

LIBRO II

CAPÍTULO I

La soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social; y si no existe un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna sociedad. Ahora bien, sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad.

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad.

En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta coincidencia sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias y la voluntad general a la igualdad. Es aún más difícil que exista una garantía de este acuerdo, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte sino del azar. El soberano puede decir: «Yo quiero actualmente lo que quiere tal hombre o, por lo menos, lo que dice querer», pero no puede decir: «Lo que este hombre querrá mañana yo también lo querré», puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el futuro, y porque no depende de ninguna voluntad acceder a nada que sea contrario al bien del ser que quiere. Si el pueblo prometiese obedecer, se disolvería por ese acto y perdería su condición de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde ese momento el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntades generales si el soberano, libre para oponerse, no lo hace. En un caso así, del silencio universal se debe suponer el consentimiento del pueblo. [...]

CAPÍTULO II

La soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía no es enajenable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía particular o un acto de magistratura: es, a lo sumo, un decreto.

Mas, no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo, en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en administración in-

terior y en el poder de negociar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas adicionales; es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otros brazos, otros pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan a un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y recompuesto. Más o menos así son los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber despedazado al cuerpo social, mediante un acto de prestidigitación digno de una feria, reúnen los pedazos no se sabe bien cómo.

Este error procede de no tener nociones exactas de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía, lo que es inexacto, puesto que cada uno de estos actos no constituye una ley, sino solamente una aplicación de ésta, un acto particular que determina la circunstancia de la ley, como se verá fácilmente cuando se aclare la idea que va unida a la palabra «ley».

Si analizásemos igualmente las otras divisiones, constataríamos que siempre que se cree ver la soberanía dividida se equivoca uno; que los derechos que se toman como parte de esta soberanía le están todos subordinados y suponen todos voluntades supremas, de las cuales estos hechos no son sino su ejecución.

[...]

CAPÍTULO III

Sobre si la voluntad general puede errar

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, pero no que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien, pero no siempre se sabe dónde está. Nunca se corrompe al pueblo, pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo.

Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de la diferencia la voluntad general.

Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado no será una suma de pequeñas diferen-

cias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

[...]

CAPÍTULO VI

De la ley

[...]

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuanto cuerpos, y a las acciones como abstractas, nunca a los hombres como individuos, ni a las acciones como particulares. Así, la ley puede decretar que habrá privilegios, pero no puede concederlos específicamente a nadie. La ley puede establecer muchas clases de ciudadanos, y hasta señalar las cualidades que darán derecho a formar parte de estas clases, pero no puede nombrar a éste o a aquél para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real: en una palabra, toda función que se relacione con algo individual no pertenece al poder legislativo.

De conformidad con esta idea, es obvio que no hay que preguntar a quién corresponde hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general, ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado, ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto con respecto a sí mismo, ni cómo se puede ser libre y a la vez estar sometido a las leyes, puesto que no son éstas sino manifestaciones de nuestra voluntad.

Se advierte además que, reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre cualquiera ordena como jefe no es en modo alguno una ley; lo que ordena el mismo soberano sobre un objeto particular no es tampoco una ley, sino un decreto; no es un acto de soberanía, sino de magistratura.

Llamo, pues, República a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier tipo de administración que pueda hallarse; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano; a continuación explicaré lo que es gobierno.

Las leyes no son sino las condiciones de la asociación civil, y el pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor; sólo corresponde a los que se asocian regular las condiciones de la sociedad. ¿Pero cómo regularlas? ¿Será de común acuerdo, mediante una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político algún órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para levantar actas y publicarlas previamente, o cómo las pronunciará en el momento necesario? ¿Cómo una voluntad ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, acometería por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal y como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los

lugares y los tiempos; compensar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón, y enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. De aquí nace la necesidad de un legislador.

Capítulo VII

Del legislador

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, se necesitaría una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres sin experimentar ninguna; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza, conociéndola a fondo; inteligencia cuya felicidad fuese independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra; en una palabra, que pudiese prepararse una gloria lejana en el devenir de los tiempos, trabajando en un siglo y gozando en otro. Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres.

[...]

El legislador es, por todos los conceptos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su talento, no lo es menos por su función, que no es la magistratura ni la soberanía. Dicha función, que constituye la República, no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el poder humano, porque, si quien manda en los hombres no debe dictar las leyes, el que dicta las leyes no debe mandar a los hombres; de otro modo, estas leyes, vehículos de sus pasiones, no harían, con frecuencia, sino perpetuar sus injusticias, y nunca podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra.

[...]

LIBRO III

[...]

Capítulo I

Del gobierno en general

Advierto al lector que este capítulo debe ser leído reposadamente, y que desconozco el arte de ser claro para quien no quiere prestar atención.

Toda acción libre tiene dos causas que la originan: una moral, a saber, la voluntad, que determina el acto; la otra física, a saber, el poder, que la ejecuta. Cuando me encamino hacia un objeto es preciso, en primer lugar, que quiera ir; en segundo lugar, que mis piernas me lleven. Si un paralítico quiere correr y si un hombre ágil no quiere, ambos se quedarán en su sitio. El cuerpo político tiene los mismos móviles; se distinguen en él, del mismo modo, la fuerza y la vo-

luntad. Ésta, con el nombre de poder legislativo; aquélla, con el de poder ejecutivo. No se hace o no debe hacerse nada sin el concurso de ambos.

Hemos visto cómo el poder legislativo pertenece al pueblo y sólo puede pertenecer a él. Es fácil advertir, por el contrario, por los principios anteriormente establecidos, que el poder legislativo no puede corresponder a la generalidad, en tanto que legisladora o soberana, ya que este poder ejecutivo consiste sólo en actos particulares que no incumben a la ley, ni por consiguiente, al soberano, cuyos actos todos no pueden ser sino leyes.

Necesita, pues, la fuerza pública un agente propio que la reúna y la ponga en acción, según las directrices de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano, y que de algún modo haga de la persona pública lo que hace del hombre la unión del alma con el cuerpo.

He aquí cuál es, en el Estado, la razón de ser del gobierno, que, equivocadamente, se confunde con el soberano, del cual no es sino el ministro.

¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

[...]

CAPÍTULO III

División de los gobiernos

[...]

El soberano puede, en primer lugar, nombrar para las funciones de gobierno a todo el pueblo, o a la mayor parte de él, de modo que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. Se da a esta forma de gobierno el nombre de democracia.

O bien puede concentrar el gobierno en manos de un pequeño número, de modo que sean más numerosos los ciudadanos que los magistrados; esta forma lleva el nombre de aristocracia..

Por último, puede concentrar todo el gobierno en manos de un magistrado único, del cual reciben su poder todos los demás. Esta tercera forma es la más común, y se llama monarquía o gobierno real.

[...]

CAPÍTULO IV

De la democracia

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser cumplida e interpretada. Parece pues, que no puede haber mejor constitución que aquella en la que el poder ejecutivo está unido al legislativo; pero esto mismo convierte a este gobierno en insuficiente en determinados aspectos, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son, y porque, al ser el príncipe y el soberano la misma persona, no forman, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno.

No es conveniente que quien hace las leyes las haga cumplir, y que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para fijarla en los objetos particulares. No hay nada más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos; y el abuso de las leyes por el gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia inevitable de que prevalezcan puntos de vista particulares. Cuando eso ocurre, el Estado se altera en su sustancia, y se hace imposible toda reforma. Un pueblo que no abusase nunca del gobierno no abusaría tampoco de la independencia; un pueblo que siempre se gobernase bien no tendría necesidad de ser gobernado.

Si tomamos el término en todo el rigor de su acepción, habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás, pues es contrario al orden natural que el gran número gobierne y que el pequeño sea gobernado. No es posible imaginar al pueblo continuamente reunido para ocuparse de los asuntos públicos, y se comprende fácilmente que no podría establecer para ello comisiones, sin que cambiase la forma de la administración.

[...]

Capítulo XV

De los diputados o representantes

[...]

La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que de ella hace merece que la pierda.

La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno que degrada a la especie humana y en el que el nombre de hombre ha sido deshonrado. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo jamás tuvo representantes; no se conocía esa palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, a nadie se le ocurriese nunca usurpar las funciones del pueblo, y que, en medio de una multitud tan grande, no intentasen jamás, por propia iniciativa, que se aprobase un plebiscito. Júzguese, sin embargo, de las dificultades que originaba algunas veces la multitud por lo que ocurrió en tiempos de los Gracos, en que una parte de los ciudadanos daba su sufragio desde los tejados.

Donde el derecho y la libertad son todo, los inconvenientes no significan nada. Ese pueblo sabio ordenaba todo en su justa medida: dejaba hacer a sus lictores lo que sus tribunos no se habrían atrevido a hacer, porque no temía que sus lictores quisiesen representarle.

Para explicar, sin embargo, cómo los tribunos le representaron algunas veces, basta pensar cómo el gobiemo no representa al soberano. Al no ser la ley más que la declaración de la voluntad general, es obvio que en el poder legislativo el pueblo no puede estar representado; pero puede y debe estarlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley. De lo que resulta que, si examináramos bien las cosas, hallaríamos muy pocas naciones que tuviesen leyes. [...]

IMMANUEL KANT (1724-1804)

Kant nace y muere en Königsberg, en una familia modesta que le dio una educación de carácter pietista. Estudia en la universidad de su ciudad natal, sintiéndose especialmente atraído por la filosofía, las matemáticas y las ciencias naturales. Tras siete años trabajando como profesor particular, colabora con la universidad de Königsberg, primero como bibliotecario y luego como profesor, alcanzando la categoría de profesor no numerario a los cuarenta y seis años. Su vida se consagra al estudio y tiene como único episodio notable el conflicto que mantuvo con Federico Guillermo II tras la publicación de la segunda edición de La religión dentro de los límites de la razón. *El monarca prusiano consideró que las ideas contenidas en aquel escrito menospreciaban los principios del cristianismo. A pesar de su proverbial orden y puntualidad, en dos ocasiones llegó con retraso a su clase. Fue, según se cuenta, cuando recibió el* Emilio *de Rousseau y, años después, cuando esperaba noticias de la Revolución francesa.*

Entre su obra destacan la Crítica de la razón pura *(1781),* Crítica de la razón práctica *(1788) y* Crítica del juicio *(1790), que marcarán el desarrollo de todo el pensamiento filosófico posterior.*

Kant no fue un político, y se interesó tarde por la política, cuando estaba próximo a cumplir los setenta. Se puede decir que su interés por ella nace a partir de los acontecimientos de la Revolución francesa. Su pensamiento político se desarrolló en las obras Sobre la paz perpetua *(1795),* La metafísica de las costumbres *(1799),* El conflicto de las facultades *(1798) y el ensayo* En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica» *(1793).*

Kant representa la formulación más pulcra de las teorías iusnaturalistas, pero también su certificado de defunción. Su filosofía ético-política se puede definir como un intento de conciliar los presupuestos de la ciencia newtoniana con la filosofía de Rousseau.

1. VOLUNTAD, LIBERTAD E IMPERATIVO CATEGÓRICO

El problema de la libertad es la piedra angular del sistema ético-político kantiano. En la Crítica de la razón pura, *Kant había establecido que las acciones humanas, como los restantes fenómenos naturales, se hallan determinadas por las leyes generales de la naturaleza. Pero para hacer coherente esto con la afirmación de Rousseau de que sólo la obediencia a la ley autoimpuesta es libertad, Kant explica su idea de la libertad moral de la* Crítica de la razón práctica. *La voluntad es la razón práctica, es decir, la razón no cuando piensa lo que es, sino lo que debe ser. Puede ser determinada gracias a la representación de acciones*

encaminadas a obtener fines que se nos presentan como útiles o perjudiciales. Estas acciones aspiran en última instancia a la felicidad, acercándose a lo placentero y evitando lo que es desagradable. Esta determinación de la voluntad se lleva a cabo mediante lo que Kant llama «imperativos», sólo representables por la razón. Él distingue entre imperativos hipotéticos y categóricos. Los primeros, que también llama «máximas», se refieren a los medios a emplear para lograr ciertos fines («Si quieres curarte, debes tomarte la medicina»); los segundos ordenan algo como un fin en sí mismo sin condición alguna. En este último tipo de imperativos se basa la ley moral. Para Kant, la moral debe quedar separada de cualquier motivación de felicidad o placer: un imperativo moral es categórico, nos ata incondicionalmente. Esta obligación incondicionada se basa en el deber ser y sólo puede encontrarse en algo que nos liga porque somos lo que somos: voluntades racionales. Tiene que ser también obligatoria a priori *y puramente formal. Desde estas premisas, alcanzamos la célebre formulación del imperativo categórico: «Actúa de tal modo que la máxima que guía tu acción quieras verla convertida en ley universal.»*

II. MORAL Y DERECHO

La metafísica de las costumbres *contempla el conjunto de leyes que regulan la conducta del hombre, entendido como ser racional y libre. Kant diferencia dos tipos de leyes, que se integran en dos legislaciones distintas: las morales y las jurídicas. Las primeras ordenan determinadas acciones por sí mismas, son obedecidas por su propio valor intrínseco. Las jurídicas, por el contrario, son obedecidas por el hombre cuando su conducta se adecua a lo que prescriben, pero se respetan sin atender al propio impulso del hombre. Aquí no se valora la conformidad o no con el precepto, sino sólo la conformidad externa de la acción con la ley. Por tanto, lo que diferencia a las leyes morales de las jurídicas es el motivo por el cual el individuo las obedece. En las jurídicas, basta con adecuarse a la prescripción; en las morales, se contempla el móvil: se cumple porque existe conciencia de un deber. A partir de aquí, cabe decir que el derecho viene a regular externamente las relaciones mutuas entre los sujetos, mientras que la moral plantea al hombre deberes respecto a sí mismo. No obstante, ambas persiguen en sus respectivos ámbitos un mismo fin: defender la libertad del hombre en toda su magnitud.*

III. EL CONCEPTO DE DERECHO

La definición de derecho no puede ser investigada por vía empírica «pues qué sea derecho es cosa que la experiencia no puede enseñar», sino sólo mediante la razón en tanto que es el único fundamento de una legislación positiva. Para él los elementos del concepto de derecho son tres: 1) Afecta a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en la medida en que sus respectivas acciones, como hechos, pueden influirles. 2) Integra exclusivamente relaciones entre el arbitrio *de un sujeto con el* arbitrio *de otro, entendiendo por* arbitrio *la intención*

de actuar unida a la conciencia de que tal actuación posibilitará tal efecto. Así, el arbitrio es un concepto que supera el mero desear, y la relación jurídica se delimita por la conjunción de dos voluntades conscientes de su capacidad para lograr un objeto. 3) Esta relación recíproca entre arbitrios no atiende al fin que cada cual persigue, sino a que la acción de cualquiera de ellos pueda armonizarse con la libertad del otro según una ley universal. En consecuencia, el derecho es «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro y según una ley universal de libertad» y se presenta como la condición de la libertad en la convivencia. De esta definición se deducen dos características: su carácter coactivo, que se deriva de su propio carácter de convivencia, y su carácter universal, que significa que las acciones humanas deben estar reguladas por una ley universal. De este modo. la convivencia humana viene determinada de una manera duradera y establecida a priori.

Esta definición de derecho es en realidad un ideal de derecho. El derecho entendido como orden general y cierto de la convivencia no tiene otro fin que el de garantizar la libertad. El fin del derecho «no es la felicidad, sino la libertad para que cada uno persiga la felicidad, sea cual fuere su concepto de ella, siempre que no viole [...] la libertad de los demás». En este sentido, la obediencia del orden jurídico se convierte en una exigencia necesaria para poder ejercer la libertad interna en el mundo social frente a todos aquellos que la perturben. La última consecuencia de esta concepción es, por eso, que la existencia del derecho como orden general y cierto de la convivencia es un postulado de la razón, y éste es el nexo que conduce de la teoría del derecho a la teoría del Estado.

IV. EL ESTADO

Para Kant, la naturaleza del Estado consiste en ser la garantía del derecho. Su concepto de Estado no se corresponde con el Estado como fenómeno histórico y realidad concreta en el tiempo, sino el simple concepto del Estado en sí, o, como dice el propio Kant, «el Estado en general» o «el Estado en la idea». Él no parte del análisis de las diversas formas de la convivencia política, sino de las condiciones formales que la regulan con independencia de toda circunstancialidad histórica. Su propósito no es otro «que concebir el Estado como algo racional en sí». Por tanto, el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil se presenta en él como una exigencia de la razón.

EL ESTADO DE NATURALEZA

La construcción kantiana del estado de naturaleza no pretende decir nada acerca del origen histórico de los Estados pues Kant consideraba que el entendimiento humano no podía conocer con exactitud la forma en que nacieron las sociedades políticas. Se caracteriza no por la injusticia, sino por la inseguridad. Ello no implica, como en Hobbes, un juicio negativo de la naturaleza humana, pues, aun suponiendo el carácter bondadoso de los hombres, la razón nos dice que, antes de la existencia del estado civil, los hombres no podrían estar seguros

de los demás «en virtud del derecho de cada uno a comportarse según su parecer». No se trata de un estado ajurídico, pues en él tiene validez el «derecho privado», es decir, un conjunto de proposiciones jurídicas «cognoscibles por la razón» y cuyas últimas raíces se hallan en el hecho mismo de la convivencia. El estado de la naturaleza no garantiza la propiedad en sentido jurídico, sino únicamente la posesión física: en este estado la propiedad no se fundamenta en un vínculo específicamente jurídico, sino en el principio ético de la libertad personal.

El estado de naturaleza aparece como la presuposición necesaria del estado civil. Esta superación se expresa en el contrato originario y en él Kant ve una necesidad lógica basada en los imperativos de la razón, que surge de su propia voluntad legisladora.

EL CONTRATO ORIGINARIO

Para Kant, salir del estado de la naturaleza para dar vida a la sociedad civil constituye un deber moral que se expresa en lo que llama «postulado del derecho público»: «debes, en las relaciones de necesaria coexistencia con todos los demás, salir del estado de naturaleza para entrar en el estado jurídico». Este tránsito se realiza por medio del contrato originario, acogido por Kant como idea regulativa de la razón, no preocupándole en absoluto si el Estado se ha fundado o no sobre un acuerdo entre los súbditos. Lo que cuenta es el que soberano gobierne el Estado como si «su poder se fundara en un contrato originario y tuviera que rendir cuentas a sus súbditos del modo en que lo ejerce». Kant, tras reconocer la existencia de un contrato originario «que es el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil universalmente jurídica y puede constituirse una comunidad», niega que sea preciso presuponerlo como un hecho histórico y sostiene, por el contrario, que tiene su realidad como una mera idea de la razón, un principio racional cuya realidad no hay que pensarla como la de un hecho, «más aún, es como tal imposible». En este sentido, la idea del contrato originario obliga a todo legislador a legislar como si sus leyes debieran derivar de la voluntad común de todo un pueblo y a considerar a cada ciudadano en la medida en que quiere ser ciudadano, como si hubiese dado su consentimiento a una voluntad semejante. Algunos tratadistas ven en esta afirmación una cuarta formulación del imperativo categórico «para soberanos», que rezaría así: «Legisla de tal modo que los principios que fundamentan tu legislación sean tales que los ciudadanos hubieran podido dar su consentimiento en un contrato originario.»

LOS FINES DEL ESTADO

El Estado que Kant entiende como condición de la existencia del derecho no tiene otro fin que mantener y posibilitar el orden jurídico como un orden general y cierto de la convivencia; la felicidad, el destino moral de cada uno, todos los cometidos sociales son algo que el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo al mantener con el derecho las esferas inviolables del obrar individual. Niega que el Estado como tal tenga entre sus fines fomentar la felicidad de los hombres (la fe-

licidad se halla para él estrechamente unida al cumplimiento de los imperativos de la razón). El principio es aquí no aspirar como fin de la conducta al logro de la felicidad, sino al cumplimiento de la ley, esperando de este cumplimiento la consecución de la dicha. Kant formula este principio diciendo: «Haz aquello que te hace digno de ser feliz.» Esta afirmación ha llevado a considerar al filósofo como un liberal que niega el Estado de la Ilustración, el Estado benefactor.

CONSTITUCIÓN REPUBLICANA Y DIVISIÓN DE PODERES

Para Kant, «un estado es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas». Cada Estado contiene en sí tres poderes: 1) el poder soberano en la persona del legislador. 2) el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley), y 3) el judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez. Kant equipara los tres poderes con las tres proposiciones de un silogismo práctico: la ley es la premisa mayor; la menor, el mandato del ejecutivo, y la conclusión, la sentencia del juez. Tenemos así una perfecta racionalización de la teoría de los tres poderes, que Kant considera coordinados entre sí —se complementan mutuamente—, subordinados—al ser independientes el uno del otro— y unidos —por cuanto sólo su unidad permite al Estado alcanzar su fin primordial, ejercer el Derecho salvaguardando la libertad—.

Las formas de un Estado pueden clasificarse de dos modos: por la diferencia en las personas que ostentan el poder, o por el modo de gobernar al pueblo, sea quien fuere el gobernante. En la primera forma el Estado puede ser autocrático, aristocrático o democrático. En la segunda, referida a cómo el Estado hace uso del poder, basado en la Constitución, puede ser republicano o despótico, según si los tres poderes están o no en distintas manos. Por tanto, el republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo del legislativo. Es la única forma que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben formarse todas las normas jurídicas de un pueblo.

Como miembros de la Constitución republicana, los ciudadanos tienen tres atributos: a) *la libertad legal de no obedecer otra ley que aquella a la que han dado su consentimiento;* b) *la igualdad civil ante la ley, y* c) *la independencia civil, consistente en no tener que agradecer su conservación al arbitrio de otro.*

Kant señala que, de las tres formas de gobierno de la primera clasificación, la democracia es propiamente un despotismo, porque «funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien por tanto no da su consentimiento), con lo que todos sin ser todos deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma».

EL DERECHO DE RESISTENCIA

Kant afirma que la obligación de obedecer las leyes es absoluta y niega, en consecuencia, cualquier tipo de derecho de resistencia con una firmeza que a menudo le ha sido reprochada. Si una ley pública —dice— es conforme al derecho, es también irresistible, porque la resistencia contra ella tendría lugar se-

gún una máxima que caso de ser universalizada destruiría cualquier constitución civil: «Contra el supremo legislador del Estado no puede haber oposición legítima por parte del pueblo, porque un estado jurídico no es posible más que por la sumisión de todos a su voluntad universalmente legisladora; por tanto, no cabe admitir ningún derecho de insurrección.»

V. UNA PAZ PERPETUA PARA UNA SOCIEDAD COSMOPOLITA

La historia desarrolla las disposiciones y las tendencias específicas de la humanidad, según un proceso teleológico, cuyos resortes están en el hombre mismo, pero cuya garantía reside en la providencia. El hombre es escenario de múltiples contradicciones: al impulso hacia el progreso se opone la tendencia a acomodarse en las condiciones ya conseguidas; a la tendencia a convivir con sus semejantes —con quienes mantiene frecuentes antagonismos, pero de los que no puede prescindir— se opone la tendencia a aislarse. La condición humana se caracteriza así por una insociable sociabilidad. *En el largo desarrollo de la historia, Kant cree discernir un designio de la naturaleza, que implica la superación de esas contradicciones a medida que se despliegan las facultades racionales del hombre. La naturaleza se sirve del propio antagonismo para hacer que el hombre no se adecue a la molicie y pase de la barbarie primitiva a la civilización: «No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza que ellos ignoran [...].» En suma, la naturaleza moldea lentamente el fuste torcido de la humanidad. El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le impulsa la naturaleza, es el de instaurar una sociedad civil que haga cumplir el derecho universalmente. Del mismo modo que era preciso hacer salir al hombre del estado de naturaleza para hacerle entrar en la sociedad civil, es necesario hacer salir a los Estados de las posiciones enfrentadas en que se encuentran para asegurar una sociedad cosmopolita que, por una parte, permita, la máxima libertad y, por otra, asegure de modo preciso los límites de la libertad de cada uno, de manera que ésta pueda subsistir con la libertad de los otros. El problema de una constitución perfecta se vincula aquí a una disciplina jurídica de las relaciones de los Estados mediante una confederación de pueblos que, sin embargo, no sea un Estado de pueblos. A esta disciplina la llama Kant «derecho cosmopolita». Para él, la consecución de esta sociedad no es una utopía, sino la meta a la que conduce lentamente el proceso teleológico de la historia, en que confluyen diferentes exigencias de la naturaleza humana. El instinto de conservación, la superación de conflictos destructivos, el equilibrio de las fuerzas opuestas son medios de los que se sirve una sabiduría infinita a la que, para evitar los vuelos de la fantasía metafísica, cabe llamar «naturaleza», capaz de realizar en su oculto designio de la historia lo que es también el máximo imperativo de la razón práctica: la paz perpetua. Kant reconoce las débiles huellas de una gradual aproximación a esa meta final de la historia en el hecho de que ningún Estado puede dejar de lado la cultura, de la cual sólo pueden llegar las indicaciones exactas sobre la Constitución jurídica capaz de garantizar la libertad de todos. Incluso*

cree advertir una débil señal de su llegada en el entusiasmo político de todo el pueblo. Además, la libertad civil no puede ser violada sin que el daño se refleje en los intereses colectivos y se dé una disminución de las fuerzas del Estado. Finalmente, las guerras son cada vez más costosas y su resultado incierto. La solidaridad de intereses que corren el riesgo de verse afectados hace que los Estados neutrales se ofrezcan como árbitros de controversias internacionales.

KANT

*LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES**

PRIMERA PARTE

Principios metafísicos de la doctrina del derecho

[...]

INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DEL DERECHO

[...]

§ C. *Principio universal del derecho*

«*Una acción es conforme a derecho* (recht) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal».

Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta *en máxima* de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desee cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi *acción externa*. Tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética.

Por tanto, la ley universal del derecho: obrar externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no

* I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.

espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba yo mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otros de hecho; y esto lo dice como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior alguna. —Cuando el propósito no consiste en enseñar la virtud, sino sólo en exponer qué es *conforme a derecho* (*recht*), no es lícito, ni se debe incluso, presentar aquella ley del derecho como móvil de la acción.

[...]

DIVISIÓN DE LA DOCTRINA DEL DERECHO

[...]

B. [...] *No hay sino un derecho innato*

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. —La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otro sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor* (*sui iuris*); de igual modo, la de ser un hombre *íntegro* (*iusti*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no —todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho).

El propósito con el que se ha hecho semejante división en el sistema del derecho natural (en cuanto se refiere al derecho innato) es el siguiente: para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso, bien, si éste ha sido indagado, un derecho dudoso, aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones) y a hacerlo como atendiendo a distintos títulos jurídicos.

Puesto que no hay *derechos* en lo que respecta a lo innato, por consiguiente, a lo mío y tuyo interno, sino sólo *un* derecho, se bosqueja en los prolegómenos esta división suprema, como constituida por dos miembros extremadamente desiguales en cuanto al contenido, y la división de la doctrina del derecho sólo puede referirse a lo mío y lo tuyo externos.

[...]

EN TORNO AL TÓPICO: «TAL VEZ ESO SEA CORRECTO EN TEORÍA PERO NO SIRVE PARA LA PRÁCTICA» *

[...]

II. DE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA EN EL DERECHO POLÍTICO

[...]

CONCLUSIÓN

Mas he ahí un *contrato originario*, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad.

Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius o pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad.

Pero, evidentemente, esta limitación sólo es válida para el juicio del legislador, no para el súbdito. Entonces, si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser

---

* I. Kant, *Teoría y práctica*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993.

la siguiente: no le queda más remedio que obedecer. Pues no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad, principio que no está limitado por ningún otro. Respecto de lo primero (de la felicidad) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley. Porque tanto las circunstancias como la ilusión en que alguien cifra su felicidad, ilusión muy opuesta según los casos y además muy variable (y nadie puede prescribirle dónde ha de cifrarla), hacen que todo principio fijo sea imposible y que sea, por sí solo, inútil como principio de la legislación. La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos.

Cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.) no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil, sino sólo como medio para *asegurar el estado de derecho*, sobre todo frente a enemigos exteriores del pueblo. A este respecto, el jefe de Estado ha de tener facultad para juzgar, él mismo y por sí solo, si leyes así son necesarias para el auge de la comunidad, auge que resulta imprescindible a fin de garantizar su fuerza y su firmeza, tanto internamente como frente a enemigos exteriores; mas no está facultado para hacer que el pueblo sea —por así decir— feliz contra su voluntad, sino sólo para procurar que exista como una comunidad. Al juzgar si esas medidas adoptadas son *prudentes* o no, el legislador puede ciertamente equivocarse, pero no puede errar cuando se pregunta a sí mismo si la ley es también conforme o no con el principio del derecho, ya que en este caso tiene a su disposición, incluso *a priori*, aquella idea del contrato originario como criterio infalible (sin tener que aguardar, tal y como ocurre con el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus medidas). Pues basta con que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley, por muy dura que le resulte, para que esa ley sea legítima. Pero si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable (*irreprehensible*) desde el punto de vista del derecho, están también ligadas a ella la facultad de coaccionar y, por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra; es decir: el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídica constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general.

De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondiciona-*

da, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente —el jefe de Estado— haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución. Pues supongamos que tiene ese derecho, el de oponerse al juicio del efectivo jefe de Estado: ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de los dos puede hacerlo, porque sería juez en su propia causa. Luego por encima del jefe tendría que haber aún otro jefe que decidiera entre aquél y el pueblo, lo que resulta contradictorio.

Tampoco puede darse en este caso algo así como un derecho de necesidad (*ius in casu necessitatis*), que por lo demás, en cuanto pretendido *derecho* a cometer *injusticia* en caso de necesidad extrema (física), es un absurdo; ni tal derecho puede proporcionar la llave que levante la barrera que limita el poder propio del pueblo. Pues el jefe de Estado puede pretender que su duro proceder contra los súbditos se justifica por la rebelión de éstos, al igual que éstos pueden pretender que su rebelión contra él está justificada por sus quejas de un padecimiento inmerecido, ¿y quién decidirá ahora? Quien se encuentre en posesión de la suprema administración pública de la justicia, que es precisamente el jefe de Estado; sólo éste puede hacerlo, y dentro de la comunidad nadie puede tener, por tanto, el derecho de disputarle esa posesión.

[...]

*SOBRE LA PAZ PERPETUA**

[...]

SECCIÓN SEGUNDA QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS DEFINITIVOS PARA LA PAZ PERPETUA

[...]

PRIMER ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

La constitución civil de todo Estado debe ser republicana

La constitución *republicana* es aquella establecida de conformidad con los principios, 1.º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hom-

* I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, presentación de Antonio Truyol y Serra, trad. de Joaquín Abellán, 3.ª ed., Tecnos, Madrid, 1991.

bres), 2.º de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3.º de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo. La constitución republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil. Hay que preguntarse, además, si es también la única que puede conducir a la paz perpetua.

La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático.

* * *

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía* (*forma imperii*) y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo o algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana o despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su

voluntad particular. —De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo,* porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

[...]

Suplemento primero

De la garantía de la paz perpetua

[...]

1. Aun cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría, desde fuera, la guerra, pues, según la disposición, antes referida, de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un *Estado* para estar preparado como una *potencia* contra aquél. Ahora bien, la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer y, más aun de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que es un Estado de *ángeles* porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma. Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones.

[...]

*REPLANTEAMIENTO SOBRE LA CUESTIÓN DE SI EL GÉNERO HUMANO SE HALLA EN CONTINUO PROGRESO HACIA LO MEJOR**

[...]

5. PESE A TODO LA HISTORIA PROFÉTICA DEL GÉNERO HUMANO TIENE QUE LIGARSE CON ALGUNA EXPERIENCIA

En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo. Ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento a partir de una causa dada cuando concurren las circunstancias que coadyuvan en ese suceso. El que tales circunstancias hayan de concurrir alguna vez se puede predecir en general con el cálculo de probabilidades, como en los juegos de azar, pero lo que no se puede determinar es si eso acontecerá durante mi vida y obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción. Por lo tanto, se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y pudiera demostrarse así esa *tendencia* del género humano considerado en su *totalidad*, esto es, no en cuanto conjunto de individuos (pues eso daría lugar a una enumeración interminable), sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados.

6. DE UN HECHO DE NUESTRO TIEMPO QUE PRUEBA ESA TENDENCIA MORAL DEL GÉNERO HUMANO

Este suceso no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía —tan universal como desinteresada— por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a

---

* I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento.

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.

[...]

EDMUND BURKE (1729-1797)

Edmund Burke nació en Dublín, de padre anglicano y madre católica, siendo educado en la religión paterna. Estudió en el Trinity College *y, después, derecho en Londres. Inicialmente se interesó por el arte y la literatura y escribió* Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello *(1757), obra que le introdujo en los círculos literarios de la ciudad. Fue socio fundador de* El club, *que agrupó a personalidades tan relevantes como Reynolds y Adam Smith, cuyas teorías económicas estudia y aplica Burke. Pronto se dedicó a la política, alcanzando un lugar preeminente en 1765 cuando Lord Rockingham, que acababa de ser nombrado primer ministro, le propuso ser su secretario privado. A partir de 1760 y hasta la Revolución americana, Burke representó en el Parlamento a la colonia de Nueva York, y defendió las reivindicaciones de los colonos basándose en la Constitución inglesa en un intento de mantener la dependencia. En 1773 viajó a Francia y conoció a los enciclopedistas parisinos.*

Burke llegaría a convertirse en el máximo representante de los whigs. *Participó activamente en los acontecimientos de su época, que plasmaba e interpretaba en el* Anual Register, *publicación que inició en 1759 y que dirigió hasta 1788. Entre su obra política destacan* Pensamientos sobre la causa del actual descontento *(1770) y numerosos discursos, cartas y textos, a menudo asistemáticos, entre los que sobresalen los dedicados a la cuestión de las colonias y las críticas a la Compañía de las Indias Orientales. Pero su obra fundamental, publicada en 1790, es* Reflexiones sobre la Revolución francesa, *primera y apasionada denuncia de la revolución. El motivo de este libro es un discurso de Prize —un escritor político—, quien, en un banquete para conmemorar la Revolución inglesa de 1688, aplaudió la Revolución francesa como modelo a seguir por los británicos. Para muchos, esta obra de Burke resultó paradójica, ya que procedía del hombre que había defendido la Revolución americana o la independencia del Parlamento frente a las reformas planteadas por el rey. Pero la paradoja no es tal. Las teorías expuestas en* Reflexiones... *ya se encontraban en su obra anterior, resultado de los principios conservadores que él defendía: la Revolución francesa se convierte en el hecho capital que le obliga a desarrollarlas de un modo más concreto. Pero la visión de Burke como un reaccionario es un error en el que caen todos aquellos que, basándose exclusivamente en su texto escrito a raíz de los sucesos en Francia, han olvidado que Burke siempre se creyó fiel a los principios* whigs *y —aunque a veces resulte difícil creerlo— a muchos postulados de Locke.*

Burke es considerado el fundador del conservadurismo político consciente. Su repercusión posterior fue enorme. Si durante todo el siglo XIX *inspiró tanto a una determinada corriente liberal como a los contrarrevolucionarios, en la ac-*

tualidad se mantiene como referencia recurrente de los conservadores de finales del siglo XX. *Nótese, por ejemplo, la importancia del autor en el conservadurismo norteamericano, que ha llegado a rendirle homenaje permanente y que lo convierte —como muestra la creación de la* Burke Society *en 1945— en referencia ineludible.*

I. TRADICIÓN FRENTE A RAZÓN ABSTRACTA. EL VALOR DE LOS PREJUICIOS

Como punto de partida, Burke se manifiesta en contra de la razón y de la glorificación que hacen de ella los revolucionarios franceses. Las construcciones racionales abstractas nos llevan a discutir sobre nada o a movernos en el confuso terreno de las palabras sin contenido. Por ello, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano le provoca sarcasmo e ironía. Hablar de los derechos del hombre, de la libertad o de la igualdad, sin matizar de qué estamos hablando, es tan vacío y metafísico que sólo puede conducir a un indeseable semillero de ambivalencias y futuros conflictos. Frente a esos principios generales, Burke sitúa los derechos de los ingleses, concretos, relativos. En esta afirmación, deudora de las teorías utilitaristas de la Inglaterra del XVIII, *se halla una de las claves de su pensamiento.*

La razón, el cálculo puramente económico, al no ser instintivos, son menos importantes y profundos que los sentimientos afectivos; por ello decaen frente a los «prejuicios», es decir, frente a aquellos sentimientos, costumbres, hábitos, que son naturales en tanto que reposan en una larga implicación de acontecimientos históricos. Se trata de usos de amor y lealtad hacia la familia, los amigos y la nación. Contra quienes quieren erigir una nueva sociedad diseñada por la razón, se subraya que la cohesión y la unidad de una comunidad no se fundamentan en principios lógicos—tan extraños a la religión y al amor—sino en los lazos sentimentales de identidad que dan un sentido axiológico a la vida.

II. LA FUERZA DE LA TRADICIÓN Y DE LA HISTORIA. LA CONSTITUCIÓN INGLESA

Frente a su desconfianza por la razón individual, Burke destaca el sentimiento colectivo, porque sólo la especie, como tal, es prudente. No son los individuos por separado los que dan consistencia a las civilizaciones. Son las colectividades de ciudadanos, a través de sus instituciones tradicionales, las que han ido forjando todo lo positivo y moral que podemos hallar en el mundo. Es el tiempo y la interacción lo que hace que los individuos puedan desarrollar unos ideales morales capaces de superar los meros objetivos egoístas. Esta afirmación hace patente su antiindividualismo y, también, su visión organicista de la sociedad.

Por tanto, la vida pública y los intereses humanos no pueden circunscribirse a razonamientos apriorísticos exentos de un contenido que incluya el prejuicio de los convencionalismos tradicionales. De ser así, los posibles acuerdos o constituciones tienden a simplificarse y a convertirse en una especie de geometría fría e

inhumana: «cuando me entero de que se aplaude la simplicidad de las nuevas constituciones políticas, pienso que los que las escriben no conocen su oficio».

Para Burke, el estadista deberá en todo momento respetar y venerar la herencia cultural construida con los años, dado que es un depósito de nuestra identidad al que no nos es posible renunciar. Así, el cambio social se impone como un largo proceso gradual: se cambia conservando, se cambia integrando el pasado en el presente. Todos los cambios han de ser más graduales que bruscos, más integradores que rupturistas, más concretos y detallados que globales y difusos.

Si bien Burke no cree que las instituciones sociales tengan otra realidad que vaya más allá de los hábitos tradicionales y convencionales, defiende que, por muy lógicas que puedan llegar a ser unas nuevas instituciones políticas, no es de esperar que cristalicen socialmente hasta que encuentren el reconocimiento afectivo que tenían las anteriores. La Constitución debe surgir de un devenir continuado en el tiempo y desarrollarse mediante la integración del «patrimonio razonable de los siglos». Él explicita su satisfacción por la Constitución inglesa y el parlamentarismo británico: «La política de nuestro reino es entender los derechos como una herencia [..]. Tenemos una corona hereditaria, pares hereditarios, una Cámara de los Comunes y un pueblo que mantiene su libertad gracias a una larga tradición de antepasados.» De hecho, los prejuicios, tan criticados por los revolucionarios franceses, han inculcado a los ingleses la libertad y el rechazo al absolutismo arbitrario.

III. EL CARÁCTER DEL CONTRATO. LA SOCIEDAD CIVIL

Frente a los contractualistas que suponen un estado natural anterior al civil (como Hobbes, Locke, Rousseau), Burke afirma que la verdadera naturaleza humana no puede ser otra cosa que el resultado de un largo proceso histórico y civil. El contrato social no es sino proceso permanente de inserción en la relación social en el que suceden las generaciones, una especie de asociación en la que participan los que viven en un momento dado, quienes vivieron antes y los que aún han de nacer.

En realidad, los contratos de cada Estado son simples cláusulas de un gran contrato primario de la sociedad eterna, que liga las naturalezas inferiores con las superiores y conecta el mundo visible con el invisible. Esa participación de las sociedades en un orden superior, cósmico, nos remite a Dios y enlaza con otra de las claves de su pensamiento: una profunda religiosidad. Para Burke, la religión es fundamento de la sociedad civil. Como ha señalado Sabine, «Burke no pudo creer nunca que un gobierno o una sociedad fuesen cosas de interés exclusivamente humano; eran parte del orden moral divino por el que Dios gobierna el mundo». De hecho, en determinados textos Burke parece considerar la Revolución francesa un castigo del creador por los pecados de los hombres.

Si la sociedad civil se perpetúa en el tiempo a través de la incorporación de las nuevas generaciones, su finalidad es la protección de los derechos de los hombres, concepto que no debe entenderse en el sentido abstracto de la Revolución francesa. El derecho básico es el logro de la felicidad, que se alcanza, a su juicio, cuando la virtud vence las pasiones. Ese derecho de cada cual a la felici-

dad no implica el derecho a participar en el gobierno de la nación, sino sólo el derecho a tener un buen gobierno.

IV. PROPIEDAD Y DIRECCIÓN

Burke es un acérrimo defensor del derecho de propiedad; no en vano una de sus críticas a la Revolución francesa es haber «cortado las raíces de toda propiedad y, por consiguiente, de toda prosperidad nacional». Para él, las funciones del Estado son la represión de la violencia, la protección de la laboriosidad y la tutela de la propiedad. Y añade, en una línea que se inscribe plenamente en las teorías económicas del laissez faire, laissez passer: *«en otros aspectos, cuanto menos intervenga, mejor. El resto está en las manos de nuestro Señor, que también es el suyo.» Con sus tesis apoya los intereses de los propietarios ingleses frente a la masa popular, que desdeña. Esta posición se constata en su análisis del gobierno.*

Burke critica el principio de igualdad abstracto que predican los franceses. La jerarquía es esencial a su idea de pueblo. La multitud sólo constituye una sociedad civil si se halla «en ese estado de disciplina en que los más sabios, los más expertos y los más opulentos dirigen y, al dirigir, ilustran y protegen a los más débiles, a los que saben menos y a los menos provistos de bienes de fortuna». Él aboga por el gobierno de una aristocracia natural, en que los titulares de la riqueza desempeñen un papel preeminente. Ellos están más cualificados que quienes ostentan la mayoría numérica para marcar la evolución del país, incluso por motivos utilitaristas generales, dado que «la voluntad de los más y su interés muy a menudo difieren». De hecho, ese elogio de la existencia y mantenimiento de las clases sociales—que le lleva a condenar cualquier posibilidad de redistribución— es una muestra más de su apego a la tradición, pues se apoya en el sistema en que estaba «estructurada» Inglaterra desde hacía un siglo.

V. PARTIDOS POLÍTICOS Y PARLAMENTARIOS

En su análisis y defensa del parlamento británico, Burke da varios conceptos básicos para la ciencia política. En primer lugar, una definición de partido político que ha devenido clásica. Para él se trata de una asociación de individuos unidos para fomentar, mediante el esfuerzo de todos, el interés de la nación, sobre la base de algún principio determinado en el que todos sus miembros están de acuerdo. Él es uno de los primeros en constatar el papel de los partidos políticos en el sistema parlamentario. Aunque sus teorías sobre los partidos han sido duramente criticadas porque nacen básicamente del propósito de proteger a los whigs, *debe hacerse constar su clarividencia al esbozar un sistema básicamente bipartidista en el que la oposición se presentase como constante alternativa del gobierno.*

En segundo lugar —en sus discursos a sus electores de Bristol—, expone la naturaleza del mandato que obtiene el parlamentario. Postula que un parlamentario, una vez elegido, es independiente en sus actuaciones y criterios de las

opiniones de sus electores. Con la elección deviene representante de la nación, y su obligación es actuar según su libre criterio, sin sujeción a sus votantes. Es un representante, no un mero delegado. Con esta fórmula, Burke pretende salvaguardar a los políticos del control directo de sus circunscripciones.

BURKE

*REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

[...]

El canciller de Francia, en la apertura de los Estados, dijo, en tono elocuente y florido, que todas las ocupaciones eran honorables. Si con esto quería decir tan sólo que ningún empleo digno era despreciable, no se apartaba en absoluto de la verdad. Pero al manifestar que tal o cual cosa es honorable hacemos una distinción en su favor. La ocupación de peluquero o la de cerero no puede ser objeto de dignidad para nadie y no hablemos de un gran número de empleos todavía más serviles. Esta clase de hombres no deben ser oprimidos por el Estado; pero el Estado sufre opresión si se permite que gentes como ellos manden colectivamente. En esto creéis que combatís prejuicios, cuando en realidad vais contra la naturaleza.

Yo no concibo, querido amigo, que tengáis un espíritu sofisticado y capcioso, o poseáis la maliciosa estupidez para exigir, de toda observación o sentimiento general, un detalle explícito de las sanciones y excepciones que la razón presumirá que se incluyen en todas las proposiciones generales que provienen de hombres razonables. No se imagine que yo desee limitar el poder, la autoridad y la distinción, a la sangre, a los nombres y a los títulos. No hay otra garantía para gobernar que la virtud y la sabiduría real o aparente. Cuando estas virtudes están presentes, cualquiera que sea la clase, condición, profesión u oficio, se posee una recomendación divina para todo honor y cargo humanos. ¡Desgraciado el país que desdeñe impía e imprudentemente el auxilio del talento y las virtudes civiles, militares o religiosas que se le conceden para favorecerle y servirle, condenando a la oscuridad todo lo constituido para dar gloria y esplendor a un estado! ¡Desgraciado el país que, pasando al extremo opuesto, considere que una educación insuficiente, una visión mezquina y contraída de las cosas, y un empleo sórdido y mercenario son títulos preferibles para gobernar! Todo tiene que permanecer abierto a todos los hombres, aunque no indiferentemente. Ninguna rotación, ningún nombramiento por suerte, ninguna forma de elección basada en el azar o en el turno puede ser ordinariamente buena en un gobierno de amplios objetivos. Porque en estos casos no existe tendencia directa o indirecta a seleccionar al hombre con vistas a su deber o a adaptar el uno al otro. No dudo en afirmar que el camino que lleva desde una condición oscura a la celebridad y al po-

* E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, edición, introducción y traducción de Esteban Pujals, Rialp, Madrid, 1989.

der no tiene que hacerse fácil; por supuesto, no demasiado fácil. Si el mérito extraordinario es lo más raro de todas las cosas, tiene que pasar por una serie de pruebas. El templo del honor tendría que levantarse sobre una cima. Y si se abre mediante la virtud, téngase en cuenta también que la virtud no se prueba sino con esfuerzos y dificultades.

UN VERDADERO GOBIERNO REPRESENTATIVO

No existe una justa y adecuada representación de un Estado si no representa tanto el talento como la propiedad del mismo. Pero como el talento es un principio vigoroso y activo y la propiedad constituye algo indolente, inerte y tímido, ésta jamás está segura de las invasiones de aquél, a menos que dicha representación se encuentre en una proporción predominante. Ha de estar representado también por grandes capitales; de otro modo no está debidamente protegido. La esencia característica de la propiedad, constituida por los principios adquisitivo y conservador combinados, tiene que ser desigual. Los grandes capitales, por consiguiente, que espolean la envidia e incitan a la usurpación, deben alejarse de toda posibilidad de peligro. Entonces formarán una muralla natural para la pequeña propiedad en todas sus gradaciones. La misma masa de propiedad, que por el curso normal de los acontecimientos ha quedado dividida entre muchos, no ejerce la misma función. Su poder defensivo se debilita al difundirse. En esta difusión, la porción de cada uno es más pequeña de lo que, en el ardor de su deseo, puede uno vanagloriarse de obtener, dispersando la riqueza de los otros. En el momento de la distribución, el despojo de los pocos no proporcionará a los muchos sino una participación extraordinariamente pequeña. Pero la mayoría no puede comprender esto; y los que les conducen a la usurpación no se proponen distribuir nada.

El derecho de perpetuar nuestra propiedad a través de la familia es una de las circunstancias más valiosas e interesantes que le afectan, y la que tiende en mayor grado a la conservación de la misma sociedad. Somete nuestra debilidad a nuestra virtud e incluso injerta benevolencia a la avaricia. Los poseedores de un capital familiar y de la distinción que acompaña a la posesión hereditaria —por ser a quienes más atañe— son las garantías naturales de esta transmisión. En Inglaterra, la Cámara de los Lores se basa en este principio. Está totalmente compuesta de hombres que disfrutan de una propiedad y una distinción hereditarias, forman el tercer cuerpo legislativo y, en último término, constituyen el único juez de toda propiedad y todas sus subdivisiones. La Cámara de los Comunes, asimismo, aunque no necesariamente, también está integrada de hecho, en su mayor parte, por propietarios. Sean lo que sean estos.grandes propietarios, y no dejan de tener ocasión para ser de lo mejor, constituyen, en el peor de los casos, el lastre que proporciona equilibrio al navío de nuestra nación. Porque aunque la riqueza hereditaria y la distinción que envuelve se convierten en un ídolo muy preciado para los rastreros sicofantes y los ciegos y abyectos admiradores del poder, por otra parte, se ve precipitadamente menospreciada en las vacías especulaciones de los petulantes, los altivos, y los miopes pisaverdes de la filosofía. Cierta discreta preeminencia, cierta moderada preferencia —que no tiene que

ser monopolio exclusivo— concedida a la alta cuna es cosa natural y no tiene nada de injusta ni de impolítica.

Se dice que veinticuatro millones tienen derecho a dominar a doscientos mil. Esto es verdad, si la constitución de un reino es un problema aritmético. Esta clase de razonamiento será válido, secundado por los postes de los faroles; para los hombres que pueden razonar tranquilamente, es ridículo. La voluntad de la mayoría y sus propios intereses difieren muy a menudo; y la diferencia será grande si hacen una mala elección. Un gobierno de quinientos procuradores rurales y párrocos oscuros no sirve para gobernar; y es lo mismo que hayan sido escogidos por veinticuatro como por cuarenta y ocho millones. Tampoco es mejor por el hecho de que vayan mandados por una docena de personas de distinción que han traicionado su clase para obtener ese poder. Actualmente parece que vosotros os hayáis desviado totalmente del curso de la naturaleza. La propiedad de Francia no gobierna a la nación. Naturalmente, la propiedad ha quedado destruida y la libertad racional no existe. Todo lo que habéis obtenido en el presente es una Constitución especulativa y de papel circulante: y en cuanto al futuro, ¿pensáis seriamente que el territorio de Francia, montado sobre el sistema republicano de ochenta y tres municipios independientes —no hablemos de las partes que los constituyen— puede gobernarse como una corporación, o puede ponerse en movimiento por el impulso de una inteligencia? Cuando la Asamblea Nacional haya cumplido su labor, habrá llevado a cabo la ruina de los mismos. Estas comunidades no podrán soportar largo tiempo este estado de sumisión a la república de París. No consentirán que una corporación monopolice el cautiverio del rey, no aguantarán la supremacía de esta asamblea que se llama nacional. Cada estamento reservará para sí la porción de botín arrancado a la iglesia y no permitirá que ni estos despojos, ni los frutos derivados de su industria, ni los productos naturales de su suelo, se destinen a henchir la insolencia y a satisfacer la lujuria de los menestrales de París. En esto, ellos no verán ni una sombra de la igualdad bajo cuya capa se ha intentado destruir su obediencia hacia su soberano y hacia la antigua Constitución de su país. En la Constitución que han formado últimamente no puede haber ninguna ciudad que se considere la capital. Se han olvidado, al constituir sus gobiernos democráticos, de que han desmembrado virtualmente su país. La persona a quien insisten todavía en llamar rey no tiene ni una centésima parte del poder necesario para unificar esta colección de repúblicas. La república de París intentará en realidad completar el libertinaje del ejército y perpetuar ilegalmente la Asamblea, sin recurrir a sus constituyentes, como medio de continuar su despotismo. Hará esfuerzos para ser el centro de una ilimitada circulación de papel, para acercarlo todo hacia sí, aunque en vano. Toda esta política, al fin, acabará siendo tan débil como ahora es violenta.

Si ésta es vuestra actual situación, comparada con la situación a la que, por así decirlo, estabais destinados por la voz de Dios y de los hombres, sinceramente no puedo felicitaros por la elección que habéis hecho o por el éxito que ha coronado vuestra empresa. No puedo recomendar a ninguna otra nación una conducta basada en tales principios y que pueda producir tales efectos. Esto debo dejarlo para los que ven más claramente que yo vuestros asuntos, y para quienes saben hasta qué punto vuestra acciones son favorables a sus designios. Los caballeros de la Sociedad de la Revolución, que fueron tan diligentes en

congratularos, parecen ser de la opinión de que hay algún plan político relativo a nuestro país en el que vuestros procedimientos pueden utilizarse en algún sentido. Pues el doctor Price, que parece haber especulado con profundo fervor sobre el asunto, se dirige a su auditorio con las notables palabras que cito a continuación: «No puedo terminar sin llamar particularmente vuestra atención para que consideréis aquello a que he aludido más de una vez, cosa que vuestros pensamientos os habrán ido anticipando probablemente a lo largo de esta disertación, y que es una consideración que me impresiona más de lo que me es posible manifestar. Me refiero al hecho de lo favorable que es nuestra época a todos los esfuerzos realizados por la causa de la libertad.»

Es claro que la mente de este predicador político estaba en esta ocasión preocupada por algún proyecto extraordinario; y es muy probable que los pensamientos de su auditorio, que le entendía mejor que yo, se adelantaran todo el tiempo a sus reflexiones y a todas las consecuencias a que llevaban.

Antes de leer este discurso creía verdaderamente que vivía en una nación libre; y ello era un error que yo acariciaba, pues me hacía sentir gran simpatía por mi país. En realidad me daba cuenta de que nuestra sabiduría más profunda y nuestro principal deber consistían en la vigilancia celosa y siempre alerta, que guardaba el tesoro de nuestra libertad no sólo de la invasión, sino de la corrupción y la decadencia. Sin embargo, consideraba que este tesoro era una posesión que debía asegurarse, más que un premio para el cual se tenía que luchar. No discernía cómo la época presente llegó a ser tan favorable para todas las acciones realizadas en pro de la libertad. La época actual difiere de cualquier otra sólo por lo que circunstancialmente está sucediendo en Francia. Si el ejemplo de esa nación tiene que influir sobre la nuestra, concibo fácilmente por qué algunos de los procedimientos que ofrecen un aspecto desagradable, y no concuerdan completamente con la humanidad, la generosidad, la honestidad y la justicia, se atenúan con tan dulzona benevolencia por lo que respecta a sus ejecutores y se soportan con tan heroica fortaleza por lo que se refiere a las víctimas. No es nada prudente, ciertamente, dejar de dar crédito a la autoridad de un ejemplo que pensamos seguir. Pero, concedido esto, desembocamos en la pregunta más natural: ¿cuál es la causa de la libertad y cuáles son esas acciones en su favor para las cuales el ejemplo de Francia proporciona tan singulares auspicios? ¿Es que nuestra monarquía debe ser aniquilada con todas sus leyes, sus tribunales y las antiguas instituciones del reino? ¿Es qué todos los mojones del país van a arrancarse para ceder paso a una Constitución geométrica y aritmética? ¿Vamos a prescindir de la Cámara de los Lores? ¿Habrá que abolir el episcopado? ¿Se venderán las tierras de la Iglesia a los judíos y a los traficantes, o se cederán a las repúblicas municipales de nuestra invención para sobornarlas y concederles una participación en el sacrilegio? ¿Vamos a desautorizar las contribuciones por considerarlas una ofensa y a reducir los tributos a una aportación patriótica o a una dádiva voluntaria? ¿Sustituiremos con las hebillas de plata de los zapatos los tributos sobre la tierra y sobre la malta, para mantener el poderío naval de este reino? ¿Confundiremos todas las clases y jerarquías sociales a fin de que en esta anarquía universal, agregada a la bancarrota nacional, aparezcan tres o cuatro mil democracias fundidas en ochenta y tres, para que todas ellas, en virtud de un desconocido poder de atracción, se organicen en una? Para realizar este gran fin, ¿habrá que se-

ducir al ejército y apartarlo de la disciplina y la fidelidad, primero por medio de toda clase de libertinajes, y después con el indigno precedente de un donativo para incrementar sus haberes? ¿Habrá que atraer a los sacerdotes y apartarlos de sus obispos, mostrándoles la engañosa esperanza de un fraude a base de los despojos de su propia clase? ¿Habrá que desviar a los ciudadanos de Londres de la obediencia, nutriéndoles a expensas de sus compatriotas? ¿Habrá que sustituir la moneda legal de este reino por un obligatorio papel moneda y emplear lo que queda del botín de la renta pública en el descabellado proyecto de mantener dos ejércitos para vigilancia mutua, y para la mutua contienda? Si éstos son los fines y medios de la Sociedad de la Revolución, admito que están bien surtidos, y Francia puede proporcionar los adecuados precedentes a este respecto.

[...]

EMMANUEL JOSEPH SIEYÈS (1748-1836)

Joseph Sieyès es un pensador de importancia menor, pero merece un lugar en toda historia del pensamiento político por dos razones: en primer lugar, y acaso porque las revoluciones producen más acción que pensamiento, es tal vez el único nombre de la Revolución francesa al que podemos atribuir una propuesta teórica; en segundo lugar, porque con él hace su aparición en el pensamiento político una noción hasta entonces ausente: la idea de nación.

Sieyès era clérigo, y no meramente un abad, como es frecuentemente considerado, sino que desarrolló una activa carrera en la administración eclesiástica, llegando a ser vicario general de la diócesis de Chartres. Como tal fue elegido miembro del Parlamento de Orléans y más tarde representante del brazo eclesiástico en los Estados Generales que Luis XVI convocó para el verano de 1789. En aquellos días revolucionarios, Sieyès se ganó un enorme prestigio por la publicación de dos breves panfletos, Ensayo sobre los privilegios *y, sobre todo,* ¿Qué es el Tercer Estado? *La organización por estamentos de los Estados Generales reunía a representantes de la nobleza, del clero y del «Tercer Estado», algo a medio camino entre la «burguesía» (con todos los matices con que debe usarse esta noción para la Francia del siglo XVIII) y el «pueblo».*

Sieyès —clérigo y miembro, por tanto, del segundo Estado— propone una formulación famosa: «¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué representa en el orden político? Nada.» El Tercer Estado, dirá Sieyès, es la nación completa, es quien realiza todos los trabajos útiles: la agricultura, el comercio, las artes, la artesanía, la ciencia... Todo, excepto las funciones públicas, que están monopolizadas por la nobleza. El Tercer Estado, «el 96 por 100 de Francia», vive bajo el 4 por 100, la aristocracia. Y lo malo de la aristocracia no es que sea improductiva, sino que es privilegiada, esto es, que vive bajo leyes privadas, distintas a las que se aplican al conjunto de los franceses.

Para Sieyès, una nación es un conjunto de asociados que viven bajo una ley común a todos y que están representados por una misma legislatura. De ahí la importancia clave que tuvo la transformación de los Estados Generales en Asamblea Nacional, que ya no atiende a distinciones estamentales: en esa transformación, Sieyès desempeñó un papel político muy activo.

Por consiguiente, la nobleza y, en general, los privilegiados no forman parte de la nación: están sujetos a otra legislación, y sus diputados se reúnen por separado y votan por separado. Sus representantes no representan el interés general, sino los intereses particulares de la aristocracia.

El Tercer Estado, en cambio, engloba todo lo que es nacional; quien no forma parte del Tercer Estado no forma parte de la nación. En los años difíciles del proceso revolucionario no se distinguirá entre «aristócratas» y «revolucio-

narios», sino entre «aristócratas» y «patriotas»: los «aristos» son «el partido del extranjero».

En esa fusión entre la idea de nación y un determinado orden político, y en la percepción de un «enemigo interior», Sieyès genera elementos clave que luego serán recogidos por las diversas tradiciones nacionalistas. Sieyès, sin duda, mantiene ese razonamiento en el ámbito de un planteamiento liberal, al conectar la idea de nación con el proceso revolucionario y al darle a la idea de nación unas connotaciones fuertemente jurídicas (igualdad ante la ley, representación nacional); pero otros pensadores nacionalistas podrán posteriormente utilizar el mismo esquema analítico para proyectos políticos enemigos de la libertad.

SIEYÈS

*¿QUÉ ES EL TERCER ESTADO?**

[...]

El plan de este escrito es bastante simple. Debemos plantearnos tres preguntas:

1.º ¿Qué es el Tercer Estado? Todo.

2.º ¿Qué ha sido hasta hoy en el orden político? Nada.

3.º ¿Qué pide? Llegar a ser algo.

Veremos si las respuestas son justas. Examinaremos a continuación los medios que se han utilizado, y los que deben ser adoptados, para que el Tercer Estado llegue efectivamente a ser *algo.* Así pues, diremos:

1.º Lo que los ministros han *intentado* y lo que los propios privilegiados *proponen* en su favor.

2.º Lo que habría *debido* hacerse.

3.º Finalmente, lo que *queda* por hacer al Tercer Estado para ocupar el puesto que le corresponde.

CAPÍTULO I

El Tercer Estado es una nación completa

¿Qué hace falta para que una nación subsista y prospere? Trabajos *particulares* y funciones *públicas.*

Todos los trabajos particulares pueden reducirse a cuatro clases: 1.º Como la tierra y el agua suministran la materia prima de las necesidades humanas, la

* E. Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, introd., trad. y notas de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Alianza, Madrid, 1973.

primera clase en el orden de las ideas será la de todas las familias dedicadas a los trabajos del campo. 2.º Desde la primera venta de las materias hasta su consumo o su uso, una nueva mano de obra, más o menos numerosa, añade a dichas materias un segundo valor más o menos complejo. La industria humana llega, de esta manera, a perfeccionar los beneficios de la naturaleza, y el producto bruto llega a duplicar, decuplicar, y hasta centuplicar su valor. Tales son los trabajos de la segunda clase. 3.º Entre la producción y el consumo, así como se establecen de la misma manera entre los diferentes niveles de la producción, una multitud de agentes intermediarios, que son útiles tanto a los productores como a los consumidores; son los comerciantes y los negociantes. Los negociantes, que comparan sin cesar las necesidades de los lugares y de las épocas, especulan sobre el provecho del almacenamiento y del transporte; los comerciantes se encargan en último término de la venta al por mayor o al por menor. Este tipo de utilidad designa la tercera clase. 4.º Además de estas tres clases de ciudadanos laboriosos y útiles que se ocupan del *objeto* propio al consumo y al uso, se necesitan todavía en una sociedad una multitud de trabajos particulares y de cuidados *directamente* útiles o agradables a la *persona*. Esta cuarta clase comprende desde las profesiones científicas y liberales más distinguidas, hasta los servicios domésticos menos considerados. Tales son los trabajos que mantienen a la sociedad. ¿Sobre quién recaen? Sobre el Tercer Estado.

Las funciones públicas también pueden, en el estado actual, clasificarse bajo cuatro denominaciones conocidas: la Espada, la Toga, la Iglesia y la Administración. Resultaría superfluo detallarlas para ver que el Tercer Estado constituye los diecinueve vigésimos de las mismas, con la diferencia de que está encargado de todas las tareas penosas, de todas las ocupaciones que el orden privilegiado se niega a cumplir. Sólo los puestos lucrativos y honoríficos están ocupados por miembros del orden privilegiado. ¿Se puede considerar como un mérito? Para ello, el Tercero tendría que rechazar la ocupación de dichos puestos, o ser menos apto para ejercer esas funciones. Sabemos cuál es la realidad; sin embargo, se han atrevido a establecer prohibiciones al orden del Tercero. Le han dicho: «Cualesquiera que sean tus servicios, cualesquiera que sean tus talentos, llegarás hasta ahí; no irás más allá. No es bueno que se te honre.» Algunas raras excepciones, sentidas como tales, no son sino irrisorias, y el lenguaje utilizado en esas raras ocasiones no es sino un insulto más. Si esta exclusión es un crimen social respecto del Tercero, ¿podría decirse al menos que es útil a la cosa pública? ¡Cómo! ¿Acaso no se conocen los efectos del monopolio? Si desalienta a aquellos a los que excluye, ¿no es sabido que vuelve inútiles a los que favorece? ¿No es sabido que toda obra de la que se excluye la libre competencia será más costosa y peor realizada? [...] ¿Quién se atrevería, pues, a decir que el Tercer Estado no posee todo lo necesario para formar una nación completa? Es como un hombre fuerte y robusto que tiene todavía un brazo encadenado. Si se suprimiera el orden privilegiado, la nación no iría a menos, sino a más. Así pues, ¿qué es el Tercero? Todo, pero un todo trabajo y oprimido. ¿Qué sería sin él el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede funcionar sin él, todo marcharía infinitamente mejor sin los demás. No basta con haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no pueden sino debilitarla y perjudicarla, hay que probar aún

que el orden notable no entra en la organización social; que puede ser una carga para la nación pero que, en cualquier caso, no forma parte de ella.

Ante todo no es posible encontrar, dentro de cada una de las partes básicas de una nación, un lugar para la casta de los nobles. Sé que hay demasiados individuos cuyas enfermedades, incapacidad, incurable pereza o malas costumbres los excluyen de los trabajos de la sociedad. La excepción y el abuso van siempre parejos a la regla, y particularmente en un vasto imperio. Pero se convendrá al menos que cuantos menos abusos de esos haya, mejor organizado estará el Estado. El peor organizado de todos sería aquel en el que, y no sólo unos particulares aislados, sino una clase entera de ciudadanos se esforzara por permanecer gloriosamente inmóvil, en medio del movimiento general, y supiera consumir la mejor parte del producto sin haber contribuido en absoluto a su elaboración. Una clase así es, sin duda alguna, extraña a la nación por su *vagancia.*

El orden noble no es menos extraño entre nosotros, por sus prerrogativas *civiles y súplicas.*

¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y representados por una misma *legislatura.*

¿No es muy cierto que el orden noble posee privilegios, dispensas, incluso derechos separados de los derechos del gran cuerpo de los ciudadanos? Por ello se sale del orden común, de la ley común. Así, sus derechos civiles les convierten ya en un pueblo aparte dentro de la gran nación. Es verdaderamente *imperium in imperio.*

Respecto de sus derechos *políticos,* los ejerce igualmente aparte. Tiene sus propios representantes, que no están encargados en ningún caso de la procuración del pueblo. El cuerpo de sus diputados se reúne aparte; y aun cuando se reunieran en una misma sala con los diputados de los simples ciudadanos, seguiría siendo cierto que su representación es esencialmente distinta y aparte: es extraña a la nación por su principio, puesto que su misión no viene del pueblo, y por su objeto, puesto que consiste en defender no el interés general sino el interés particular.

El Tercero posee, pues, todo lo perteneciente a la nación; y todo lo que no es el Tercer Estado no puede considerarse como parte integrante de la nación. ¿Qué es el Tercero? Todo.

CAPÍTULO II

¿Qué ha sido hasta hoy el Tercer Estado? Nada

No examinaremos la situación de servidumbre que el pueblo ha soportado durante tanto tiempo, ni el de coacción y humillación en que se le mantiene todavía. Su condición civil ha cambiado; debe cambiar todavía: es completamente imposible que el cuerpo de la nación o incluso un orden en particular llegue a ser libre, si no lo es el Tercer Estado. No se es libre por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos.

Si los aristócratas, al propio precio de esa libertad de la que se muestran indignos, intentan mantener al pueblo en la operación, éste se atreverá a pregun-

tar en virtud de qué título. Si se le contesta que en virtud de la conquista, habrá que convenir que esto sería remontarnos demasiado lejos. Pero el Tercero no debe temer tiempos pasados. Se remitirá al año que precedió a la conquista; y puesto que hoy es lo bastante fuerte como para no dejarse conquistar, su resistencia será sin duda más eficaz. ¿Por qué no restituir a los bosques de Franconia a todas esas familias que mantienen la loca pretensión de provenir de la raza de sus conquistadores y de heredar sus derechos?

La nación, así depurada, podrá consolarse, pienso yo, de verse reducida a creerse compuesta sólo por los descendientes de los galos y los romanos. En realidad, si se quiere distinguir un nacimiento de otro, ¿no podría explicarse a nuestros pobres conciudadanos que el descendiente de galos y de romanos vale por lo menos tanto como el de los sicambros, de los vándalos y otros salvajes procedentes de los bosques y pantanos de la antigua Germania? Me dirán que sí; pero la conquista ha trastocado todas las relaciones y la nobleza de nacimiento ha pasado a formar parte de los conquistadores. ¡Pues bien!, habrá que hacerla volver a su sitio; el tercero se hará noble al convertirse a su vez en conquistador.

Si en el orden privilegiado, siempre enemigo del Tercer Estado, tan sólo se ve lo que puede verse, es decir, a los hijos del propio Tercer Estado, ¿qué decir de la parricida audacia con la que odian, desprecian y oprimen a sus hermanos?

Sigamos con nuestro tema. Debe entenderse por Tercer Estado el conjunto de ciudadanos que pertenecen al orden común. Todo privilegiado por la ley, en las circunstancias que sean, se sale del orden común, es una excepción de la ley común y, en consecuencia, no pertenece al Tercer Estado. Ya lo hemos dicho, una ley común y una representación común, eso es lo que constituye *una* nación. Es absolutamente cierto que no se es *nada* en Francia cuando tan sólo se cuenta con la protección de la ley común; si no se puede invocar ningún privilegio, hay que resolverse a soportar el desprecio, la injuria y las vejaciones de todo tipo. Para evitar ser aplastado por completo, tan sólo le resta al desgraciado no-privilegiado el recurso de acogerse, por medio de todo tipo de bajezas, a la protección de un grande; sólo a ese precio compra la facultad de poder invocar a *alguien*, llegado el momento.

[...]

CAPÍTULO III

¿Qué pide el Tercer Estado? Llegar a ser algo

No hay que juzgar sus peticiones por las observaciones aisladas de algunos autores más o menos instruidos sobre los derechos humanos. El orden del Tercer Estado todavía se encuentra muy retrasado en este sentido, y no digo solamente con respecto a los conocimientos de los estudiosos del orden social, sino también con respecto a ese conjunto de ideas comunes que constituyen la opinión pública. Sólo pueden valorarse de verdad las peticiones de ese orden por las auténticas reclamaciones que las municipalidades del reino han venido dirigiendo al gobierno. ¿Qué se trasluce de ellas? Que el pueblo quiere ser

algo, y la verdad es que menos no se puede pedir. Quiere tener auténticos representantes en los Estados Generales, es decir, diputados *provenientes de su orden,* que sirvan para interpretar sus deseos y que sean los defensores de sus intereses. Pero ¡de qué serviría la asistencia a los Estados Generales, si predomina el interés contrario al suyo! No haría más que consagrar mediante su presencia la opresión de la que seguiría siendo su eterna víctima. Así, es evidente que no debe ir a votar a los Estados Generales sin tener *una influencia al menos equivalente a la de los privilegiados,* y por ello pide un número de representantes igual al conjunto de los otros dos órdenes. Finalmente, esta igualdad de representación sería perfectamente ilusoria si cada cámara votara por separado. El Tercer Estado pide, pues, que los votos sean considerados *por cabezas y no por órdenes.* A esto se reducen sus exigencias, que han parecido alarmar a los privilegiados, porque han creído que sólo por ello la reforma de los abusos se hacía indispensable. La verdadera intención del Tercer Estado es obtener en los Estados Generales una influencia *igual* que la de los privilegiados. Insisto, ¿puede pedirse menos? ¿Y no es cierto que si su influencia está por debajo de la igualdad, no puede esperarse que salga de la nulidad política y llegue a ser *algo*?

Pero lo que es verdaderamente penoso es que los tres artículos que componen la reclamación del Tercero son insuficientes para darle esa igualdad de influencia de la que no puede, en efecto, privarse. En vano obtendrá un número igual de representantes extraídos de su orden: la influencia de los privilegiados alcanzará y dominará hasta el propio santuario del Tercero. ¿Dónde están los puestos, los empleos, los beneficios que repartir?, ¿de qué lado está la necesidad de protección?, ¿de qué lado está el poder de proteger?... ¿Acaso los no-privilegiados, que por sus talentos parecen los más apropiados para defender los intereses de su orden, no han sido educados en un forzado respeto hacia la nobleza? Ya se sabe lo fácil que es que los hombres en general se acostumbren a todo lo que puede serles útil. Piensan constantemente en mejorar su suerte, y, cuando el interés personal no puede avanzar por vías honestas, se lanzan por falsos caminos. No sé en qué pueblo de la antigüedad, para acostumbrar a los niños a los ejercicios violentos o de destreza, sólo les concedían alimentos después de su éxito o un esfuerzo. Igualmente, entre nosotros, la clase más hábil del Tercer Estado se ha visto obligada, para satisfacer sus necesidades, a doblegarse ante la voluntad de los hombres poderosos. Esta parte de la nación ha llegado a formar como una gran antecámara donde, ocupada permanentemente por lo que dicen o hacen sus amos, siempre está dispuesta a sacrificarlo todo por los aparentes frutos de la satisfacción de agradarles. Cuando se ven tales costumbres, ¿cómo no temer que las cualidades más apropiadas para la defensa del interés nacional se vean prostituidas al interés de los prejuicios? Los defensores más audaces de la aristocracia se encontraron así en el orden del Tercer Estado, entre los hombres que, habiendo nacido con mucha inteligencia pero poco corazón, son tan ávidos de poder y de las caricias de los grandes como incapaces de conocer el precio de la libertad.

Además del imperio de la aristocracia, que en Francia dispone de todo, y de esa superstición feudal en la que aún cree una mayoría, existe la influencia de la propiedad: ésta es natural, yo no la proscribo; pero se convendrá que sigue es-

tando a favor de los privilegiados y que se pueden tener fundadas razones para creer en su utilización en contra del Tercer Estado.

Las municipalidades han creído inocentemente que bastaba con alejar a los privilegiados —las personas— de la representación del pueblo para salvaguardarnos de la influencia de los privilegios. En el campo, y en todas partes, ¿qué señor un poco popular no tiene a sus órdenes, si así lo desea, a una multitud ingente de hombres del pueblo? Calculad las consecuencias y las reacciones de esta primera influencia y dejad de preocuparos por los resultados de una asamblea, que, aunque lejos ya de sus primeros comicios, no deja de ser una combinación de sus primeros elementos.

Cuanto más consideramos este tema, más notamos la insuficiencia de las peticiones del Tercer Estado. Pero aun así, han sido atacadas violentamente: analicemos los pretextos de tal hostilidad.

1. Primera petición

Que los representantes del Tercer Estado sean sólo elegidos entre los ciudadanos que de verdad pertenezcan al Tercer Estado

Ya hemos explicado que para pertenecer de verdad al Tercero no había que tener contacto alguno con ningún tipo de privilegios. Las gentes de toga, que se han introducido en la nobleza por una puerta determinada por ellas y que han decidido sin justificación cerrarla después, quieren formar parte a toda costa de los Estados Generales. Se dicen: «la nobleza no quiere saber nada de nosotros; nosotros nada del Tercer Estado; si fuera posible lo ideal sería formar un orden particular, pero no podemos. ¿Qué hacer? Tan sólo nos resta mantener los antiguos abusos por medio de los cuales el Tercer Estado delegaba su representación en los nobles, y así colmaremos nuestros deseos, sin faltar a nuestras pretensiones.» Los nuevos nobles, independientemente de su origen, y siguiendo el mismo principio, siempre han repetido: «el Tercero tiene el poder de delegar en los gentilhombres. La vieja nobleza, la que se cree auténtica, no tiene tanto interés en conservar este abuso, pero es previsora, dice: "introduciremos a nuestros hijos en la cámara de los comunes y, en su conjunto, la idea de encargarnos de la representación del Tercero es excelente".»

Una vez forjada la voluntad, ya se sabe que nunca faltan razones. Dicen que es necesario conservar las antiguas *costumbres..., ¡qué excelente costumbre, la de excluir al Tercero de toda representación, incluida de la suya propia! El orden del Tercero tiene sus propios derechos políticos, así como sus derechos civiles; debe ejercer tanto los unos como los otros por sí mismo. ¡Qué idea es ésa de distinguir* los órdenes cuando conviene a los dos primeros y crea dificultades a la nación! ¡Qué es eso de mantener una costumbre que posibilite que eclesiásticos y nobles puedan apoderarse de la cámara del Tercero! Sinceramente, ¿se creerían ellos representados si el Tercero pudiera apropiarse la diputación de sus órdenes? Para demostrar el vicio de un principio, se puede llevar éste hasta sus últimas consecuencias. Me sirvo de este medio para decir: si los individuos de los tres estados se permiten dar su procuración, indiferentemente, a

quien les parezca, es posible que sólo haya miembros de un orden en la asamblea. Por ejemplo, ¿se admitiría que sólo el clero pudiera representar a toda la nación? Iré más lejos, después de haber dado a un orden la confianza de los tres Estados, reunamos en un solo individuo la procuración de todos los ciudadanos: ¿puede defenderse que un solo individuo puede sustituir a los Estados Generales? Cuando un principio lleva a consecuencias absurdas, es negativo.

Añaden que limitar a los comitentes en su elección es perjudicar su libertad; tengo dos respuestas que dar a esa pretendida dificultad. La primera, que lo dicen con mala fe, y voy a probarlo. Se conoce la sumisión de los campesinos y otros habitantes de las campiñas a los señores; se conocen las habituales o posibles maniobras de los numerosos agentes de éstos, incluidos los oficiales de sus policías. Así que todo señor que quiera influir en la primera elección está seguro, en general, de ser elegido para la representación en la bailía, donde la elección ya se limitará a los señores u hombres de toda su confianza. ¿Es por la libertad del pueblo por lo que intentáis arrebatarle su confianza? Es terrible oír profanar el sagrado nombre de la libertad para ocupar los proyectos más opuestos a ella. Indudablemente, hay que dejar toda libertad a los comitentes pero, por eso mismo, es necesario excluir de su elección a todos los privilegiados demasiado acostumbrados a dominar imperiosamente al pueblo.

Mi segunda respuesta es directa. No puede haber, de ninguna manera, una libertad o un derecho sin límites. En todos los países, la ley ha establecido unos caracteres determinados, sin los cuales no se puede ser ni elector ni elegible. Así, las mujeres están, bien o mal, alejadas en todas partes de este tipo de procuraciones. Es evidente que un vagabundo o un mendigo no pueden obtener la confianza de los pueblos. Un criado, todos los que dependen de un amo, un extranjero no naturalizado, ¿serían admitidos entre los representantes de la nación? La libertad política tiene, pues, sus límites. Sólo se trata de saber si la condición de no-elegibilidad de ciertos individuos que reclama el Tercero es como las anteriores. Pues bien, la comparación juega a su favor porque un mendigo o un extranjero pueden no tener intereses opuestos a los del Tercero. Al contrario, el noble y el eclesiástico son, por su estado, amigos de los privilegios de los que se aprovechan. Así pues, esta condición exigida por el Tercero es la más importante de las que la ley, basada en la justicia y en la naturaleza de las cosas, debe establecer para la elección de representantes.

Para subrayar este razonamiento, realizaré una hipótesis. Supongamos que Francia está en guerra con Inglaterra y que, de todo lo relativo a las hostilidades, se encarga, en nuestro caso, un Directorio compuesto por representantes nacionales. En ese caso, me pregunto: ¿se permitiría a las provincias, con el pretexto de no atacar su libertad, elegir como diputados del Directorio a miembros del gabinete inglés?

Realmente, los privilegiados son tan enemigos del orden común como los ingleses de los franceses en tiempo de guerra. No debe consentirse, como una consecuencia de estos principios, que aquellos miembros del Tercero que dependen demasiado exclusivamente de miembros de los dos primeros órdenes, puedan obtener la confianza de los comunes. Se nota que son incapaces de ello por su posición, y, sin embargo, si la exclusión no fuera formal, la influencia de los señores, inútil ya para consigo mismos, se ejercería en favor de las gentes de

quienes disponen. Pido, sobre todo, que se tenga cuidado con los numerosos agentes del feudalismo.

A los odiosos restos de ese bárbaro régimen, debemos la división todavía vigente, para desgracia de Francia, en tres órdenes enemigos entre sí. Todo estaría perdido si los mandatarios del feudalismo llegaran a usurpar la diputación del orden común. ¿Quién ignora que los sirvientes se muestran más intransigentes y más osados que sus amos en la defensa de los intereses de éstos? Sé que esta proscripción afecta a mucha gente ya que concierne, en particular, a todos los oficiales de las justicias señoriales, etc.; pero en ello reside la fuerza de las cosas.

El Delfinado ha dado sobre esto un gran ejemplo. Es necesario separar, como así lo ha hecho, a las personas del fisco y a sus fiadores, a las de la administración, etcétera, de la elegibilidad del Tercero. En cuanto a los arrendatarios de los bienes pertenecientes a los dos primeros órdenes, también opino que, por su condición actual, son demasiado dependientes como para votar libremente en favor de su orden. Pero ¿no puedo acaso esperar que el legislador consienta un día en enterarse de cuáles son los intereses de la agricultura, los del civismo y los de la prosperidad pública, que por fin cese de confundir la dureza fiscal con la obra del gobierno? Entonces se permitirán, incluso se favorecerán, los *arrendamientos vitalicios*, y así esos arrendatarios tan apreciados serán considerados tan sólo como gerentes libres, totalmente aptos para defender los intereses de la nación.

Se ha creído consolidar la dificultad que acabamos de descubrir argumentando que el Tercer Estado no tenía miembros lo bastante ilustrados y valientes, etcétera, como para representarlo, y que tenía que recurrir a las luces de la nobleza... Este extraño aserto no merece respuesta. Considerad las clases *disponibles* del Tercer Estado, y llamo, como todo el mundo, clases disponibles a aquellas en que un cierto bienestar permite a los hombres una educación liberal, el desarrollo de la razón y el interés por los asuntos públicos. Esas clases tienen los mismos intereses que el resto del pueblo. Mirad si no tienen bastantes ciudadanos instruidos, honestos, dignos a todos los niveles de ser representantes de la nación. [...]

2. SEGUNDA PETICIÓN DEL TERCER ESTADO

Que el número de sus diputados sea igual al de los dos órdenes de privilegiados

No puedo dejar de repetirlo: la insuficiencia de esta tímida reclamación es aún consecuencia de tiempos pasados. Los ciudadanos del reino no han asimilado lo suficiente los progresos de la Ilustración e incluso de la opinión pública. No habría tenido más dificultades si hubieran pedido dos votos contra uno, y quizá entonces les hubieran propuesto apresuradamente esa igualdad contra la que luchan hoy tan encarnizadamente.

Por lo demás, cuando se quiere decidir una cuestión como ésta, no hay que contentarse, como se hace demasiado a menudo, con expresar el deseo o la voluntad o las razones del uso; hay que remontarse a los principios. Los derechos

políticos, como los derechos civiles, deben corresponder a las cualidades del ciudadano. Esta propiedad legal es idéntica para todos, sin consideración sobre las mayores o menores propiedades con que cada uno pueda contar por su fortuna y para su bienestar. Todo ciudadano que reúna las condiciones establecidas para ser elector tiene derecho a ser representado, y su representación no puede ser una fracción de la representación de otro. Ése es un derecho; todos los ejercen en igualdad, de la misma manera que están por igual protegidos por la ley que han contribuido a elaborar. ¿Cómo puede defenderse, por un lado, que la ley es la expresión de la voluntad general, es decir, de la mayoría, y pretender al mismo tiempo que diez voluntades individuales puedan contrapesar mil voluntades particulares? ¿No significa eso exponer a dejar hacer la ley a una minoría, lo que, evidentemente, va contra natura?

[...]

Así pues, en total, no llegan a doscientos mil los privilegiados de los dos primeros órdenes. Comparad ese número con el de veinticinco a veintiséis millones de almas, y reflexionad sobre la cuestión. Si se quiere llegar hoy a la misma solución, siguiendo otros principios igualmente incontestables, consideremos que los privilegiados son, con respecto al gran cuerpo de los ciudadanos lo que las excepciones a la ley. Toda sociedad debe estar regulada por leyes comunes y sometida a un orden común. Si hacéis excepciones, al menos que sean excepcionales; y nunca podrán tener, bajo ningún concepto, la misma influencia sobre la cosa pública que la regla común. Es realmente una locura poner a la altura del gran interés de la masa nacional el interés de los exentos, como suele hacerse para contrapesarlo. Por lo demás, trataremos el tema con más profundidad en el capítulo sexto. Cuando, dentro de unos años, se recuerden todas las dificultades que se le están poniendo hoy a la demasiado modesta petición del Tercero, se sorprenderán de la poca validez de los pretextos que se le oponen y aún más de la intrépida injusticia que los ha engendrado.

[...]

3. TERCERA Y ÚLTIMA PETICIÓN DEL TERCER ESTADO

Que los Estados Generales voten, no por órdenes, sino por cabezas

Puede enfocarse esta cuestión desde tres puntos de vista: el del Tercero, el del interés de los privilegiados y, finalmente, el de los buenos principios. Sería inútil, desde el primer punto de vista, añadir algo más a lo que ya hemos dicho; es evidente que para el Tercero esta petición es la consecuencia lógica de las dos anteriores.

Los privilegiados temen la igualdad de influencia para el tercer orden y la declaran inconstitucional; esta confucta es tanto más curiosa cuanto que hasta hoy han sido dos contra uno, sin que esta injusta superioridad les pareciera anticonstitucional. Sienten profundamente la necesidad de conservar *el veto* sobre todo lo que podría ir en contra de sus intereses. No repetiré los razonamientos con los que veinte escritores han combatido esta pretensión y el argumento del mantenimiento de las antiguas formas. Sólo tengo una observación que hacer.

Ciertamente hay abusos en Francia; esos abusos se cometen en provecho de alguien: y no es precisamente en provecho del Tercero, sino en su perjuicio. Y me pregunto si, en la situación actual, es posible acabar con alguno de esos abusos si los que se aprovechan mantienen *el veto*. Toda justicia carecería de fuerza; habría que esperarlo todo de la mera generosidad de los privilegiados. ¿Es ésa la idea que se tiene del orden social?

Si queremos hoy considerar la misma cuestión según los principios que pueden esclarecerla, es decir, según los principios de la ciencia social, e independientemente de todo interés particular, veremos que el tema adquiere una nueva dimensión. No se pueden aceptar ni la petición del Tercer Estado ni la defensa de los privilegiados sin trastocar las nociones más básicas. No acuso a las buenas villas del reino de haber tenido tal intención. Han querido acercarse a sus derechos, reclamando al menos el equilibrio entre ambas influencias; por otra parte, han profesado excelentes verdades: y es que es evidente que el *veto* de un orden sobre los demás sería un derecho que lo paralizaría todo en un país donde los intereses son tan opuestos; es cierto que si no se vota por cabezas, nos exponemos a no conocer lo que es la verdadera pluralidad, y sería un enorme inconveniente, porque la ley sería completamente nula. Estas verdades son incontestables. Pero los tres órdenes, tal como están constituidos, ¿podrán reunirse para votar por cabezas? Ésa es la cuestión. No. Si consultamos los auténticos principios, no pueden votar *en común* ni por cabezas ni por órdenes. Cualquiera que sea la proporción adoptada entre ellos, no se puede alcanzar el fin que nos proponemos, que sería reunir a la totalidad de los representantes en *una* voluntad común. Este aserto necesita sin duda un desarrollo y unas pruebas: permítaseme postergarlas al capítulo sexto. No quiero desagradar a esas personas moderadas que temen siempre que la verdad se descubra a destiempo. Antes es preciso hacerles confesar que la situación actual se debe exclusivamente a los privilegiados, y que es hora de tomar partido y de decir rotundamente lo que es cierto y justo.

JEFFERSON, HAMILTON Y MADISON

El origen de la Revolución americana es ciertamente complejo dada su diversidad de causas económicas, religiosas y políticas. Sin embargo, hasta el comienzo del conflicto bélico, el problema concreto que calienta los debates entre gobernadores y asambleístas de las colonias es el del impuesto que el Parlamento británico quiere mantener a sus colonos. Pero este detonante concreto no debería ensombrecer las verdaderas diferencias estructurales entre dos sociedades no sólo separadas por el Atlántico. En la incipiente comunidad de colonias no existía aristocracia, y, por tanto, sólo un vago recuerdo de las persistentes tradiciones feudales que todavía coleteaban en Inglaterra tuvo resonancia en ellas. El sentido que Locke había dado a la propiedad de la tierra —un hombre sería propietario de toda aquella tierra que pudiese cultivar— se convertía en el argumento idóneo para unos colonos que podían hacerse propietarios asentándose en cualquier punto de una inmensa geografía por descubrir. El enemigo común en que se había convertido la madre patria reafirmaba así el sentimiento de unidad entre los colonos, solidarizados contra un mundo jerarquizado y, finalmente, perverso.

Paradójicamente, sin embargo, cuando la Revolución americana hizo desaparecer las fuerzas coercitivas de la administración británica, los viejos granjeros y pequeños propietarios se asustaron. Las nuevas ideas democráticas parecían amenazar sus propiedades, y el derrumbamiento del aparato estatal que habían conocido abría paso a una cadena de incertidumbres. Los hombres que acudieron a la Convención de Filadelfia (con algunas excepciones) pertenecían a familias de alto nivel social, lo que determina en gran media sus verdaderas convicciones políticas de corte burgués y conservador. En este sentido, los principios democráticos de los Padres Fundadores americanos han sido con frecuencia exagerados o distorsionados. Sus sentimientos democráticos no iban mucho más allá de la oposición al derecho divino y de la afirmación de una ambigua concepción de la soberanía popular. El «folclore» moderno americano tiende a equiparar los términos «democracia» y «libertad», dando a entender que la democracia es el marco necesario para la libertad. A pesar de ello, los Padres Fundadores americanos estaban convencidos de que la libertad en la que ellos creían estaba amenazada por la democracia. En su mentalidad, la libertad hacía mucha menos referencia a la democracia que a la propiedad. Así, ser libre significaba entre ellos poder disfrutar en paz de sus propiedades, para lo que una inclusión ilimitada de la ciudadanía y de la participación política plantearía graves peligros.

Pero entonces, ¿qué entendían los hombres que se encontraron en Filadelfia en 1787 por libertad y democracia? Desde luego, si ello sirve de pista, no estaban en absoluto interesados en extender estos conceptos a aquellas clases

sociales como los esclavos o los criados. De hecho, eran más bien los que se opusieron a la Constitución quienes se mostraron más activos en demandar tales libertades u otras, como las relacionadas con la libertad de prensa, la libertad confesional, etcétera.

Así, a los framers *de la Declaración de la Independencia y de la Constitución se les había planteado un problema. De un lado, la excesiva democratización podía llevar a la «dictadura de la mayoría» y a una caótica y poco operativa formulación del poder. De otro, sus principios de igualdad natural entre los hombres, así como la necesidad de un cierto consenso, parecía impulsarles irremisiblemente a criterios políticos no exclusivistas.*

Se suele aceptar entre los historiadores que la Constitución de 1787 supuso una reacción conservadora contra los principios más democráticos establecidos por Thomas Jefferson en la Declaración de la Independencia de 1776, en donde se afirmaba rotundamente una explícita formulación igualitaria: «sostenemos como una verdad evidente que todos los hombres son creados iguales». Es importante hacer constar, no obstante, que el objeto de la Declaración era el de iniciar un conflicto bélico con la corona inglesa y que las grandes proclamas liberales e igualitarias tenían más cabida allí que en la Constitución, en donde se estaba obligado a articular unos marcos límites de gobernabilidad. El texto de la Constitución refleja un miedo hacia la mayoría que no podemos encontrar en la Declaración: mientras que la Declaración sólo apunta hacia la igualdad y las libertades humanas, la Constitución tiene la necesidad de canalizarlas o limitarlas.

Además de la Declaración de la Independencia y la Constitución, cuya redacción e inspiración son atribuidas a Thomas Jefferson (1743-1826) y a James Madison (1751-1836) respectivamente, los textos políticos norteamericanos más importantes están en El Federalista, *escritos por Alexander Hamilton (1755-1804) y James Madison (la contribución de John Jay, por escasa, no vamos a tratarla aquí), y en las* Notas sobre el Estado de Virginia *de Thomas Jefferson.*

I. EL FEDERALISTA

Justo después de la Convención de Filadelfia en 1787, Hamilton se propuso escribir una serie de artículos en la prensa neoyorquina para resaltar las ventajas de la unión federal plasmadas en la Constitución. Para este propósito consiguió la colaboración de James Madison, quien se unió a él con el mismo objetivo de promocionar el documento aprobado en el encuentro de Filadelfia. Aunque hoy sepamos perfectamente quién escribió cada uno de los artículos, resulta interesante señalar que los autores firmaron con el mismo pseudónimo de Publius. *Esta fusión en un mismo nombre pudo problematizar —para los lectores de la referida prensa de Nueva York— la coherencia de los artículos, sobre todo por el hecho de que Madison y Hamilton son dos figuras muy diferentes y, con frecuencia, incluso contrapuestas tanto en su obra como en su carrera política. A pesar de ello, en lo referente al propósito de la obra (la defensa de los principios de la Constitución)* El Federalista *articula a un* Publius *de suficiente contundencia unitaria.*

Aunque El Federalista *nace con ese propósito coyuntural de intentar influir en los neoyorquinos para que aprobasen la Constitución, plantea cuestiones de filosofía política que trascienden su inicial pretensión meramente propagandística. En uno de los primeros artículos,* Publius *señala los argumentos esenciales de la obra: 1) la utilidad de la unión para la prosperidad económica; 2) la insuficiencia de la Confederación para preservar la unión; 3) la necesidad de un gobierno «enérgico»; 4) la conformidad de la Constitución propuesta con los principios republicanos; 5) la garantía de que la adopción de la Constitución propuesta preservará (mejor que ninguna otra fórmula política) tanto la estabilidad del gobierno como la libertad y la seguridad.*

El gran reto por el que apuestan Madison y Hamilton en El Federalista *es el de hacer compatibles los principios republicanos con la situación geográfica e histórica de los Estados Unidos. Era bien sabido que, hasta entonces, las repúblicas habían sido reservadas para aquellas naciones con espacios territoriales reducidos. El propio Montesquieu señalaba que en las grandes extensiones se caía con frecuencia en el despotismo, ya que en ellas era mucho más difícil garantizar la participación y las libertades mínimas que aquélla requiere. De hecho, los adversarios de la unión que proponía la Constitución argumentaron que ésta fracasaría y precipitaría a los diferentes Estados confederados hacia el caos administrativo y el desorden civil.*

II. MADISON Y LOS PARTIDOS

Por tanto, cuando James Madison nos habla, en el famoso capítulo 10 de El Federalista, *de la inevitabilidad de las facciones (puede entenderse aquí partidos), es muy consciente de que nos está hablando de un nuevo tipo de república. Las facciones serán en ella el precio que habrá que pagar por la libertad real: «la libertad es para las facciones lo que el aire para el fuego». La propia naturaleza de los seres humanos está fragmentada en incoherentes opiniones y estados de ánimo y, por tanto, es de esperar que la sociedad democrática sea una sociedad plural en donde no siempre se consiga el consenso de las distintas fuerzas políticas. La solución democrática al extenso territorio americano la halla Madison en la idea de la representación. La representación, a pesar de que no permite la democracia directa (Madison lo reconoce al llamarla «democracia impura»), no deja de ser una fórmula legítima y popular en la que se dificultan mucho los procedimientos arbitrarios. La representación, lejos de ser impracticable en la extensa geografía americana, necesita un territorio que vaya más allá de las ciudades-Estado de la Antigüedad. Por último, Madison señala la necesidad de activar las políticas locales como medio de limitar la excesiva concentración en una supermayoría a escala nacional.*

III. EL GOBIERNO FUERTE DE HAMILTON

En el capítulo 70 de El Federalista, *Hamilton, en un texto tan conocido y citado como el del capítulo 10 de Madison, afirma la necesidad de un gobierno*

fuerte; en la nueva nación el ejecutivo debe ser especialmente «enérgico» para contrarrestar peculiaridades propias como la diversidad y la extensión geográfica. Hamilton no sólo considera un gobierno enérgico compatible con una república como la americana, sino que aquél ha de ser la pieza fundamental de ésta. Por ello, la democracia no puede existir sin este gobierno que asegure de forma tajante el cumplimiento de las leyes dentro de un marco que no potencie demasiado ni el poder de las facciones ni el de la autonomía de los Estados. El capítulo 70 de El Federalista, *al insistir en la enérgica unidad y operatividad del ejecutivo, se convierte en el texto fundacional clave del presidencialismo americano.*

Con Hamilton, Jefferson es considerado como el otro gran Padre Fundador. Hamilton y Jefferson, de hecho, representan las dos concepciones dominantes en el período en que se escribió la Constitución. En esta contraposición, suele presentarse a Hamilton mucho más interesado en el comercio y el desarrollo de las grandes ciudades que en el democrático y algo anacrónico modelo basado en la agricultura, al que se asocia la figura de Jefferson. Hamilton propugnaba una representación de tipo sindical-paternalista en la que los sectores industriales y profesionales serían, con algunas excepciones, los únicos parlamentarios. Este nacionalismo con bases económicas pretende consolidar, a través del gobierno sólido y unificador propuesto, una poderosa potencia económica capaz de garantizar la prosperidad y el bienestar social. Menos preocupado por la igualdad que Jefferson, Hamilton está convencido, sin embargo, de que la única forma de enriquecer a la población es mediante el impulso bien dirigido de grupos económicos dominantes. Geográficamente, mientras Hamilton encontraba sus partidarios en las áreas industriales del Norte, Jefferson resultaba políticamente más atractivo entre los pobladores del Sur y del Oeste.

IV. JEFFERSON Y EL ESTADO DE VIRGINIA

Jefferson, haciendo más referencia a Locke que a Hobbes, cree en la sociabilidad natural del hombre, viendo en el gobierno un eventual enemigo contra sus libertades y derechos inalienables. Sus temores hacia la administración excesivamente centralizada propuesta por Hamilton le llevarán a confiar en los poderes locales como nuevas vías eficaces de contrapeso. Jefferson sólo publicó un libro, titulado Notas sobre el Estado de Virginia, *que escribió durante 1780 y 1784. El libro, que refleja mucho más su pensamiento que la Declaración—aunque se suela injustamente limitar su filosofía política a este texto coyuntural—, quiere responder a la situación americana utilizando el ejemplo del Estado de Virginia. En los once primeros capítulos se describen las características geográficas y agrícolas de dicho Estado; los diferentes ríos que hacen fértiles sus tierras, la riqueza ganadera, las posibilidades naturales, etc. Con ello parece querer sugerir que Virginia (América), como habían propuesto fervientemente los hamiltonianos, no tenía necesidad de comerciar con el Viejo Continente. De la misma forma que Virginia puede subsistir por su cuenta, los Estados Unidos también podrán hacerlo si potencian la agricultura mediante*

el esfuerzo y el trabajo. También, siguiendo esta pretensión autárquica, Jefferson afirma que la población se reproduce a gran velocidad y, por tanto, tampoco necesita la nación americana a los inmigrantes de las monarquías absolutas europeas ni a los esclavos africanos. De esta forma, Jefferson se muestra partidario, a pesar de reconocer los inmensos territorios sin cultivar del Estado de Virginia (entonces mucho mayor que el de ahora), de esperar el crecimiento natural de la población: «de esta forma será mucho más homogénea y pacífica que si seguimos recibiendo esclavos». Este ruralismo nativista de Jefferson está obsesionado por la virtud de lo que entiende por republicanismo. En sus Notas sobre el Estado de Virginia *Jefferson nos cuenta que el republicanismo ha de convertirse en la nueva guía del comportamiento americano. La idea de la ciudad como espacio corruptor de los principios morales del cristianismo —idea que se repetirá posteriormente en los distintos movimientos nativistas y fundamentalistas protestantes— estaba ya de forma latente en Jefferson. Para éste, así como para su amigo el doctor Benjamin Rush, América, frente a Europa, tenía la oportunidad de convertirse en un nuevo reino de virtud y moralidad, capaz de recuperar y albergar los valores cristianos y republicanos. En una carta, por ejemplo, le decía Jefferson a Rush: «Veo las grandes ciudades incompatibles con la virtud, la salud y la libertad que deseamos para nuestra nación.»*

En las Notas, *Jefferson se plantea algo muy importante que afectará a no pocos pasajes de la historia de Estados Unidos: la cuestión de la esclavitud. A pesar de su clara oposición a ésta, parece topar con los prejuicios de su época al intentar buscar las características distintivas tanto de los negros como de los indios. Considera a los negros inferiores a los blancos tanto en belleza física —Benjamín Rush mantenía que el ser negro era el resultado de una enfermedad derivada de la lepra—, como en lo referente a las capacidades intelectuales e imaginativas. Cree que no es su condición de esclavos lo que les determina en este sentido, y pone como ejemplo de ello la calidad literaria de algunos textos escritos por los esclavos de la época romana.*

A los indios les llama «aborígenes» para remarcar que fueron encontrados (no importados como los negros) en las tierras americanas. Considera a los indios más inteligentes que los negros; sin embargo, señala su incapacidad para establecerse por sí mismos con un marco legislativo eficaz. Por ello, ni los negros ni los indios pueden integrarse de forma profunda en la nueva cultura republicana que Jefferson propone como proyecto de virtud para Estados Unidos. Así, la posición jeffersoniana con respecto a la convivencia de grupos étnicos es algo paradójica: de un lado, afirma la igualdad del género humano como una verdad evidente y condena la esclavitud, mientras que, de otro —no olvidemos que Jefferson nunca dejó de convivir con esclavos a su servicio—, considera que tanto negros como indios están determinados por insuperables deficiencias intelectuales.

MADISON

EL FEDERALISTA, X*

De *El Correo de Nueva York*, viernes 23 de noviembre de 1787

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

Entre las numerosas ventajas que ofrece una Unión bien estructurada, ninguna merece ser desarrollada con más precisión que su tendencia a suavizar y dominar la violencia del espíritu de partido. Nada produce al amigo de los gobiernos populares más inquietud acerca de su carácter y su destino, que observar su propensión a este peligroso vicio. No dejará, por lo tanto, de prestar el debido valor a cualquier plan que, sin violar los principios que profesa, proporcione un remedio apropiado para ese defecto. La falta de fijeza, la injusticia y la confusión a que abre la puerta en las asambleas públicas, han sido realmente las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular; y hoy siguen siendo los tópicos predilectos y fecundos de los que los adversarios de la libertad obtienen sus más plausibles declamaciones. Nunca admiraremos bastante el valioso adelanto que representan las constituciones americanas sobre los modelos de gobierno popular, tanto antiguos como modernos; pero sería de una imperdonable parcialidad sostener que, a este respecto, han apartado el peligro de modo tan efectivo como se deseaba y esperaba. Los ciudadanos más prudentes y virtuosos, tan amigos de la buena fe pública y privada como de la libertad pública y personal, se quejan de que nuestros gobiernos son demasiado inestables, de que el bien público se descuida en el conflicto de los partidos rivales y de que con harta frecuencia se aprueban medidas no conformes con las normas de la justicia y los derechos del partido más débil, impuestas por la fuerza superior de una mayoría interesada y dominadora. Aunque desearíamos vivamente que esas quejas no tuvieran fundamento, la evidencia de hechos bien conocidos no nos permite negar que son hasta cierto grado verdaderas. Es muy cierto que si nuestra situación se revisa sin prejuicios, se encontrará que algunas de las calamidades que nos abruman se consideran erróneamente como obra de nuestros gobiernos; pero se descubrirá al mismo tiempo que las demás causas son insuficientes para explicar, por sí solas, muchos de nuestros más graves infortunios y, especialmente, la actual desconfianza, cada vez más intensa, hacia los compromisos públicos, y la alarma respecto a los derechos privados, que resuenan de un extremo a otro del continente. Estos efectos se deben achacar, principalmente si no en su totalidad, a la inconstancia y la injusticia con que un espíritu faccioso ha corrompido nuestra administración pública.

Por facción entiendo cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o en minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un inte-

---

* A. Hamilton y J. Madison, *El Federalista*, prólogo y versión directa de G. R. Velasco, FCE, Méjico, 1957.

rés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en conjunto.

Hay dos maneras de evitar los males del espíritu de partido: consiste una en suprimir sus causas, la otra en reprimir sus efectos.

Hay también dos métodos para hacer desaparecer las causas del espíritu de partido: destruir la libertad esencial a su existencia, o dar a cada ciudadano las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses.

Del primer remedio puede decirse con verdad que es peor que el mal perseguido. La libertad es al espíritu faccioso lo que el aire al fuego, un alimento sin el cual se extingue. Pero no sería menor locura suprimir la libertad, que es esencial para la vida política, porque nutre a las facciones, que el desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animal, porque comunica al fuego su energía destructora.

El segundo medio es tan impracticable como absurdo el primero. Mientras la razón humana no sea infalible y tengamos libertad para ejercerla, habrá distintas opiniones. Mientras exista una relación entre la razón y el amor de sí mismo, las pasiones y las opiniones influirán unas sobre otras y las últimas se adherirán a las primeras. La diversidad en las facultades del hombre, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de los intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad, produce inmediatamente la existencia de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos.

Como se demuestra, las causas latentes de la división en facciones tienen su origen en la naturaleza del hombre; y las vemos por todas partes que alcanzan distintos grados de actividad según las circunstancias de la sociedad civil. El celo por diferentes opiniones respecto al gobierno, la religión y muchos otros puntos, tanto teóricos como prácticos; el apego a distintos caudillos en lucha ambiciosa por la supremacía y el poder, o a personas de otra clase cuyo destino ha interesado a las pasiones humanas, han dividido a los hombres en bandos, los han inflamado de mutua animosidad y han hecho que estén mucho más dispuestos a molestarse y oprimirse unos a otros que a cooperar para el bien común. Es tan fuerte la propensión de la humanidad a caer en animadversiones mutuas, que cuando le faltan verdaderos motivos, los más frívolos e imaginarios pretextos han bastado para encender su enemistad y suscitar los más violentos conflictos. Sin embargo, la fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades.

Los propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales. Entre acreedores y deudores existe una diferencia semejante. Un interés de los propietarios raíces, otro de los fabricantes, otro de los comerciantes, uno más de los grupos adinerados y otros intereses menores, surgen por necesidad en las naciones civilizadas y las dividen en distintas clases, a las que mueven diferentes sentimientos y puntos de vista. La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna, pero hace intervenir al espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno.

Ningún hombre puede ser juez en su propia causa, porque su interés es seguro que privaría de imparcialidad a su decisión y es probable que también corrompería su integridad. Por el mismo motivo, más aún, por mayor razón, un conjunto de hombres no puede ser juez y parte a un tiempo; y, sin embargo, ¿qué son los actos más importantes de la legislatura sino otras tantas decisiones judiciales, que ciertamente no se refieren a los derechos de una sola persona, pero interesan a los dos grandes conjuntos de ciudadanos? ¿Y qué son las diferentes clases de legislaturas, sino abogados y partes en las causas que resuelven? ¿Se propone una ley con relación a acreedores y de otro los deudores. La justicia debería mantener un equilibrio entre ambas. Pero los jueces lo son los partidos mismos y deben serlo; y hay que contar con que el partido más numeroso o, dicho en otras palabras, el bando más fuerte, prevalezca. ¿Las industrias domésticas deben ser estimuladas, y si es así, en qué grado, imponiendo restricciones a las manufacturas extranjeras? He aquí asuntos que las clases propietarias decidirán de modo diferente que las fabriles, y en que probablemente ninguna de las dos se atendría únicamente a la justicia ni al bien público. La fijación de los impuestos que han de recaer sobre las distintas clases de propiedades parece requerir la imparcialidad más absoluta; sin embargo, tal vez no existe un acto legislativo que ofrezca al partido dominante mayor oportunidad ni más tentaciones para pisotear las reglas de la justicia. Cada chelín con que sobrecarga a la minoría, es un chelín que ahorra en sus propios bolsilos.

Es inútil afirmar que estadistas ilustrados conseguirán coordinar estos opuestos intereses, haciendo que todos ellos se plieguen al bien público. No siempre llevarán el timón estos estadistas. Ni en muchos casos puede efectuarse semejante coordinación sin tener en cuenta remotas e indirectas consideraciones, que rara vez prevalecerán sobre el interés inmediato de un partido en hacer caso omiso de los derechos de otro o del bien de todos.

La conclusión a que debemos llegar es que las causas del espíritu de *facción* no pueden suprimirse y que el mal sólo puede evitarse teniendo a raya sus *efectos.*

Si un bando no tiene la mayoría, el remedio lo proporciona el principio republicano que permite a esta última frustrar los siniestros proyectos de aquél mediante una votación regular. Una facción podrá entorpecer la administración, trasformar a la sociedad; pero no podrá poner en práctica su violencia ni enmascararla bajo las formas de la Constitución. En cambio, cuando un bando abarca la mayoría, la forma del gobierno popular le permite sacrificar a su pasión dominante y a su interés, tanto el bien público como los derechos de los demás ciudadanos. Poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de una facción semejante y preservar a la vez el espíritu y la forma del gobierno popular, es en tal caso el magno término de nuestras investigaciones. Permítaseme añadir que es el gran desiderátum que rescatará a esta forma de gobierno del oprobio que tanto tiempo la ha abrumado y la encomendará a la estimación y la adopción del género humano.

¿Qué medios harán posible alcanzar este fin? Evidentemente que sólo uno de dos. O bien debe evitarse la existencia de la misma pasión o interés en una mayoría al mismo tiempo, o si ya existe tal mayoría, con esa coincidencia de pasiones o intereses, se debe incapacitar a los individuos que la componen, aprovechando su número y situación local, para ponerse de acuedo y llevar a efecto

sus proyectos opresores. Si se consiente que la inclinación y la oportunidad coincidan, bien sabemos que no se puede contar con motivos morales ni religiosos para contenerla. No son frenos bastantes para la injusticia y violencia de los hombres, y pierden su eficacia en proporción al número de éstos que se reúnen, es decir, en la proporción en que esta eficacia se hace necesaria.

Este examen del problema permite concluir que una democracia pura, por la que entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno, no puede evitar los peligros del espíritu sectario. En casi todos los casos, la mayoría sentirá un interés o una pasión comunes; la misma forma de gobierno producirá una comunicación y un acuerdo constantes; y nada podrá atajar las circunstancias que incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado. Por eso estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes. Los políticos teóricos que han patrocinado estas formas de gobierno, han supuesto erróneamente que reduciendo los derechos políticos del género humano a una absoluta igualdad, podrían al mismo tiempo igualar e identificar por completo sus posesiones, pasiones y opiniones.

Una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos. Examinemos en qué puntos se distingue de la democracia pura y entonces comprenderemos tanto la índole del remedio cuanto la eficacia que ha de derivar de la Unión.

Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio.

El efecto de la primera diferencia consiste, por una parte, en que afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema, es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin. Por otra parte, el efecto puede ser el inverso. Hombres de natural revoltoso, con prejuicios locales o designios siniestros, pueden empezar por obtener los votos del pueblo por medio de intrigas, de la corrupción o por otros medios, para traicionar después sus intereses. De aquí se deduce la siguiente cuestión: ¿son las pequeñas repúblicas o las grandes quienes favorecen la elección de los más aptos custodios del bienestar público? Y la respuesta está bien clara a favor de las últimas por dos evidentes razones:

En primer lugar, debe observarse que por pequeña que sea una república sus representantes deben llegar a cierto número para evitar las maquinaciones de unos pocos, y que, por grande que sea, dichos representantes deben limitarse a determinada cifra para precaverse contra la confusión que produce una multitud.

Por lo tanto, como en los dos casos el número de representantes no está en proporción al de los votantes, y es proporcionalmente más grande en la república más pequeña, se deduce que si la proporción de personas idóneas no es menor en la república grande que en la pequeña, la primera tendrá mayor campo en que escoger y consiguientemente más probabilidad de hacer una selección adecuada.

En segundo lugar, como cada representante será elegido por un número mayor de electores en la república grande que en la pequeña, les seá más difícil a los malos candidatos poner en juego con éxito los trucos mediante los cuales se ganan con frecuencia las elecciones; y como el peublo votará más libremente, es probable que elegirá a los que posean más méritos y una reputación más extendida y sólida.

Debo confesar que en éste, como en casi todos los casos, hay un término medio, a ambos lados del cual se encontrarán inconvenientes. Ampliando mucho el número de los electores, se corre el riesgo de que el representante esté poco familiarizado con las circunstancias locales y con los intereses menos importantes de aquéllos; y reduciéndolo demasiado, se ata el representante excesivamente a estos intereses, y se le incapacita para comprender los grandes fines nacionales y dedicarse a ellos. En este aspecto la Constitución federal constituye una mezcla feliz; los grandes intereses generales se encomiendan a la legislatura nacional, y los particulares y locales a la de cada Estado.

La otra diferencia estriba en que el gobierno republicano puede regir a un número mucho mayor de ciudadanos y una extensión territorial más importante que el gobierno democrático; y es principalmente esta circunstancia la que hace menos temibles las combinaciones facciosas en el primero que en este último. Cuanto más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses que la componen; cuanto más escasos son los distintos partidos e intereses, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuanto menor es el número de individuos que componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueven, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar todos de concierto. Fuera de otros impedimentos, debe señalarse que cuando existe la conciencia de que se abriga un propósito injusto o indigno, la comunicación suele ser reprimida por la desconfianza, en proporción al número cuya cooperación es necesaria.

De lo anterior se deduce claramente que la misma ventaja que posee la república sobre la democracia, al tener a raya los efectos del espíritu de partido, la tiene una república grande en comparación a una pequeña y la posee la Unión sobre los Estados que la componen. ¿Consiste esta ventaja en el hecho de que sustituye representantes cuyos virtuosos sentimientos e ilustrada inteligencia los hacen superar los prejuicios locales y los proyectos injustos? No puede negarse que la representación de la Unión tiene mayores probabilidades de poseer esas necesarias dotes. ¿Consiste acaso en la mayor seguridad que ofrece la diversidad de partidos, contra el advenimiento de uno que supere y oprima al resto? La creciente variedad de los partidos que integran la Unión, aumenta en igual grado

esta seguridad. ¿Consiste, finalmente, en los mayores obstáculos que se oponen a que se pongan de acuerdo y se realicen los deseos secretos de una mayoría injusta e interesada? Aquí, una vez más, la extensión de la Unión otorga a ésta su ventaja más palpable.

La influencia de los líderes facciosos puede prender una llama en su propio Estado, pero no logrará propagar una conflagración general en los restantes. Una secta religiosa puede degenerar en bando político en una parte de la Confederación; pero las distintas sectas dispersas por toda su superficie pondrán a las asambleas nacionales a salvo de semejante peligro. El entusiasmo por el papel moneda, por la abolición de las deudas, por el reparto de la propiedad, o a favor de cualquier otro proyecto disparatado o pernicioso, invadirá menos fácilmente el cuerpo entero de la Unión que un miembro determinado de ella; en la misma proporción que sea enfermedad puede contagiar a un solo condado o distrito, pero no a todo un Estado.

En la magnitud y en la organización adecuada de la Unión, por tanto, encontramos el remedio republicano para las enfermedades más comunes de ese régimen. Y mientras mayor placer y orgullo sintamos en ser republicanos, mayor debe ser nuestro celo por estimar el espíritu y apoyar la calidad de Federalistas.

PUBLIO

HAMILTON

EL FEDERALISTA, LXX*

De *El Correo de Nueva York*, martes, 18 de marzo de 1788

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

Existe la idea, que por cierto no carece de partidarios, de que un Ejecutivo vigoroso resulta incompatible con el espíritu del gobierno republicano. Los amigos ilustrados de esta especie de gobierno deben esperar, por lo menos, que tal suposición esté desprovista de fundamento, toda vez que no les es posible admitir su exactitud sin reconocer a la vez que deben reprobarse los principios que sustentan. Al definir un buen gobierno, uno de los elementos salientes debe ser la energía por parte del Ejecutivo. Es esencial para proteger a la comunidad contra los ataques del exterior; es no menos esencial para la firme administración de las leyes; para la protección de la propiedad contra esas combinaciones irregulares y arbitrarias que a veces interrumpen el curso normal de la justicia; para la seguridad de la libertad en contra de las empresas y los ataques de la ambición, del espíritu faccioso y de la anarquía. El hombre más ignorante de la historia de Roma sabe cuán a menudo se vio obligada esa república a buscar re-

* A. Hamilton y J. Madison. *El Federalista*, prólogo y versión directa de G. R. Velasco, FCE, Méjico, 1957.

fugio en el poder absoluto de un solo hombre, amparado por el título formidable de Dictador, lo mismo contra las intrigas de individuos ambiciosos que aspiraban a la tiranía y los movimientos sediciosos de clases enteras de la comunidad cuya conducta ponía en peligro la existencia de todo gobierno, como contra las invasiones de enemigos de afuera que amenazaban con conquistar y destruir a Roma.

Sin embargo, no debe ser necesario amontonar argumentos o ejemplos sobre este particular. Un Ejecutivo débil significa una ejecución débil del gobierno. Una ejecución débil no es sino otra manera de designar una ejecución mala; y un gobierno que ejecuta mal, sea lo que fuere en teoría, en la práctica tiene que resultar un mal gobierno.

Dando por supuesto, por consiguiente, que todos los hombres sensatos convendrán en que es necesario un ejecutivo enérgico, únicamente falta investigar qué ingredientes constituyen esa energía, hasta qué grado es factible combinarlos con esos otros elementos que aseguran el mantenimiento del gobierno republicano y en qué medida caracteriza dicha combinación el plan elaborado por la convención.

Los ingredientes que dan por resultado la energía del Ejecutivo son: primero, la unidad; segundo, la permanencia; tercero, el proveer adecuadamente a su sostenimiento; cuarto, poderes suficientes.

Los ingredientes que nos proporcionan seguridad en un sentido republicano son: primero, la dependencia que es debida respecto del pueblo; segundo, la responsabilidad necesaria.

Los políticos y hombres de Estado que han gozado de más reputación debido a la solidez de sus principios y a la exactitud de sus opiniones, se han pronunciado a favor de un Ejecutivo único y de una legislatura numerosa. Con mucha razón han estimado que la energía constituye la cualidad más necesaria del primero y han creído que existirá sobre todo cuando el poder se encuentra en unas solas manos; en tanto que, con igual fundamento, han considerado que la segunda es la que más se adapta a la deliberación y la prudencia y la que más probabilidades ofrece de granjearse la confianza del pueblo y de garantizar sus privilegios e intereses.

Seguramente no se discutirá que la unidad tiende a la energía. Como regla general, los actos de un solo hombre se caracterizan por su decisión, actividad, reserva y diligencias en un grado mucho más notable que los actos de cualquier número mayor; y dichas cualidades disminuirán en la misma proporción en que el número aumente.

Esta unidad puede desaparecer de cualquiera de dos maneras: ya sea atribuyendo el poder a dos o más magistrados con igual dignidad y autoridad, o enconmendándolo de manera ostensible a un hombre, pero sujeto, total o parcialmente, al dominio y cooperación de otros, que tendrán el carácter de consejeros. Los dos cónsules de Roma pueden servir de ejemplo de la primera situación; de la segunda encontramos ejemplos en las constituciones de varios de los Estados. Nueva York y Nueva Jersey son los únicos Estados, si recuerdo correctamente, que han confiado la autoridad ejecutiva íntegramente a un solo hombre. Ambos métodos para destruir la unidad del Ejecutivo cuentan con partidarios; pero son más numerosos los prosélitos del consejo ejecutivo. En contra de los dos pueden

presentarse objeciones semejantes, si no ya iguales, y por eso es lícito examinarlos juntos bajo la mayoría de los aspectos que presentan.

En este punto la experiencia de otras naciones nos será poco instructiva. No obstante, si algo nos enseña ha de ser a no dejarnos ilusionar por la pluralidad en el Ejecutivo. Ya hemos visto que los aqueos, que hicieron el experimento de establecer dos Pretores, tuvieron que suprimir uno. La historia romana registra muchos casos de daños causados a la república debido a las disenciones entre los Cónsules y entre los Tributos militares que a veces reemplazaban a aquéllos. En cambio, no nos proporcionan ningún ejemplo de que el Estado haya derivado ventajas especiales de la circunstancia de ser varios los magistrados. Lo que debe asombrar, mientras no fijemos la atención en la situación peculiar en que la república se halló colocada casi continuamente y en la prudente política que imponían las circunstancias del Estado y que persiguieron los Cónsules, de efectuar una división de gobierno entre ellos, es que las disensiones no hayan sido más frecuentes o de resultados más funestos. Los patricios estuvieron envueltos en una lucha continua con los plebeyos, a fin de conservar sus antiguos privilegios y dignidades; los Cónsules, a quienes generalmente se tomaba del primero de esos grupos, casi siempre se mantuvieron unidos debido al interés personal que tenían en defender las prerrogativas de su clase. Además de este motivo de unión, cuando las armas de la república ensancharon considerablemente los límites del imperio, se adoptó por los Cónsules la costumbre de dividir la administración entre ellos por medio de la suerte, es decir, que uno permanecía en Roma con el objeto de gobernar la ciudad y sus alrededores, en tanto que el otro asumía el mando en las provincias más distantes. No es dudoso que este expediente debe haber ejercido una gran influencia para evitar los conflictos y rivalidades que, de no haberse adoptado, habrían alterado la paz de la república.

Pero abandonemos la incierta luz de las investigaciones históricas y, guiándonos únicamente por los dictados de la razón y del buen sentido, descubriremos motivos aun más poderosos para rechazar, en vez de aprobar, la idea de la pluralidad del Ejecutivo, en cualquier forma que sea.

Siempre que dos o más personas participan en una empresa o actividad común, hay el riesgo de que difieran las opiniones que se formen. Tratándose de una función las dota de la misma dignidad y autoridad, existe un peligro especial de emulación personal y aun de animosidad. Cualquiera de esta causas o todas ellas reunidas, son de naturaleza a hacer surgir las disenciones más enconadas. Cuando éstas se presentan, disminuyen la respetabilidad, debilitan la autoridad y confunden los planes y actividades de las personas entre quienes ocurre la división. Si desgraciadamente invadieran a la suprema magistratura ejecutiva de un país, compuesta de varias personas, podrían obstaculizar o frustar las medidas más importantes del gobierno en las coyunturas más críticas del Estado. Y lo que es todavía peor es que ofrecen el peligro de dividir a la comunidad en facciones violentas e irreconciliables, cada una de las cuales se adheriría a los distintos individuos que integraran la magistratura.

Los hombres con frecuencia se oponen a una cosa tan sólo porque no han tenido intervención para idearla o porque se ha proyectado por personas a quienes tienen aversión. Pero si se les ha consultado y ha sucedido que desaprueban la medida, entonces la oposición se convierte a sus ojos en un deber indispensable

de amor propio. Parecen creerse obligados, por su honor y por todos los motivos de infalibilidad personal, a impedir el éxito de lo que se ha resuelto contrariamente a su modo de sentir. Los hombres de índole recta y benévola tienen demasiadas oportunidades de observar, con horror, a qué extremos desesperados se lleva esta inclinación en ocasiones, y cuán a menudo se sacrifican los grandes intereses de la sociedad a la vanidad, la presunción y la obstinación de individuos bastante poderosos para hacer que la humanidad tome parte en sus pasiones y sus caprichos. No sería extraño que la cuestión que ahora se somete al público proporcione en sus consecuencias tristes pruebas de los efectos de esta ruin flaqueza, o mejor, de este detestable vicio de la naturaleza humana.

Conforme a los principios de un gobierno libre, no habrá más remedio que tolerar los inconvenientes que tienen el origen que acabamos de mencionar, por lo que se refiere a la integración de la legislatura; pero es innecesario, y por lo tanto imprudente, introducirlos en la organización del Ejecutivo. Es aquí también en donde posiblemente sean más perniciosos. En la legislatura, una decisión pronta muchas veces resulta más bien un perjuicio que un beneficio. Las diferencias de opinión y los choques de los partidos en ese departamento del gobierno, aunque a veces pongan obstrucciones a proyectos saludables, sin embargo, favorecen con frecuencia la deliberación y la circunspección y sirven para reprimir los excesos por parte de la mayoría. También ocurre que una vez que se ha tomado una resolución, la oposición en su contra debe terminar. Dicha resolución constituye una ley y el hecho de resistirla es punible. Pero no hay circunstancias favorables que mitiguen o compensen las desventajas de la disensión dentro del departamento ejecutivo. En este caso se muestran enteras y sin limitación. No existe un punto llegado el cual cesen de actuar. Sirven para embarazar y debilitar la ejecución del plan o medida a que se refieren, desde el primer paso hasta su conclusión final. Neutralizan constantemente las mismas cualidades que son más necesarias como elementos en la composición del Ejecutivo: el vigor y la prontitud, y esto sin ningún beneficio que lo compense. En la dirección de la guerra, en la que la energía del Ejecutivo constituye el baluarte de la seguridad nacional, habrá que temerlo todo del hecho de que esté organizado en forma plural.

Hay que confesar que estas observaciones se aplican con todo su peso al primero de los casos que supusimos, esto es, a una pluralidad de magistrados iguales en dignidad y autoridad, proyecto éste que no es probable que reúna un grupo numeroso de partidarios; pero también se aplican, si no con el mismo, sí con un peso considerable, al proyecto de un consejo cuya concurrencia se hace necesaria constitucionalmente para que pueda funcionar el Ejecutivo aparente. Una intriga astuta dentro de ese consejo sería capaz de perturbar y enervar todo el sistema administrativo. Aun cuando dicha intriga no existiera, bastaría la sola diversidad de miras y opiniones para imprimir al ejercicio de la autoridad ejecutiva un espíritu de debilidad y lentitud habituales.

Sin embargo, una de las objeciones más concluyentes contra la pluralidad del Ejecutivo y que es tan procedente contra el segundo plan como contra el primero estriba en que tiende a disimular las faltas y a destruir la responsabilidad. La responsabilidad es de dos clases: la censura y el castigo. La primera es la más importante de las dos, especialmente en un cargo electivo. Es mucho más fre-

cuente que el hombre que ocupa un cargo público obre en tal forma que demuestre que no es digno de esa confianza más tiempo, que de manera a exponerse a una sanción legal. Pero la multiplicación del Ejecutivo aumenta la dificultad de ser descubierto en ambos casos. En muchas ocasiones se hace imposible, en medio de las acusaciones recíprocas, determinar en quién debe recaer realmente el reproche o el castigo que correspondan con motivo de una medida perniciosa o de una serie de esas medidas. Uno lo pasa a otro con tal maña y con una apariencia tan plausible, que la opinión pública no logra formarse un juicio sobre quién sea el verdadero autor. Las circunstancias que pueden haber culminado en un fracaso o en un desastre nacionales son tan complicadas muchas veces que, donde existe cierto número de actores que pueden haber intervenido en grados y formas diferentes, aunque en conjunto percibamos claramente que ha habido desgobierno, sin embargo, puede ser imposible decidir a quién es realmente imputable el mal en que se ha incurrido.

«Mi consejo rechazó mis puntos de vista. Las opiniones del consejo estuvieron tan divididas que fue imposible lograr una decisión mejor sobre el problema.» Estos pretextos u otros semejantes se hallan a mano constantemente, sean falsos o verdaderos. ¿Y quién se atreverá a tomarse el trabajo o a atraerse la odiosidad de un escrutinio riguroso de los resortes secretos de la transacción? Si se encontrase a un ciudadano con celo suficiente para echar sobre sus hombros esta ingrata tarea y sucediere que las partes interesadas se habían coludido, qué fácil será revestir las circunstancias de tal ambigüedad que resulte dudoso determinar la conducta precisa de cualquiera de ellas.

En el único caso en que el gobernador de este Estado actúa en colaboración con un consejo, esto es, por lo que hace a los nombramientos para funciones públicas, hemos tenido ante nuestra vista los daños que son su consecuencia en el aspecto que ahora examinamos. Se han hecho nombramientos escandalosos para ocupar puestos de importancia. De hecho, algunos casos han sido tan flagrantes que TODOS LOS PARTIDOS han concordado en la inconveniencia de tales actos. Cuando se ha abierto una encuesta, el gobernador ha echado la culpa a los miembros del consejo, los cuales, a su vez, la han atribuido a la proposición que hizo aquél; en tanto que el pueblo se encuentra completamente perplejo para determinar por obra de quién se encomendaron sus intereses a manos tan carentes de requisitos y tan manifiestamente inadecuadas. Por consideración a las personas, me abstengo de entrar en detalles.

De estas observaciones aparece con claridad que la pluralidad del Ejecutivo tiende a privar al pueblo de las dos mayores garantías de que puede disponer con el objeto de que se ejercite fielmente cualquier poder delegado: *primera,* el freno de la opinión pública, el cual pierde su eficacia tanto por causa de la división entre cierto número de personas, de la desaprobación que acompaña a las providencias inconvenientes, como debido a la incertidumbre con respecto a sobre quién debe recaer; y *segunda,* la oportunidad de descubrir con facilidad y nitidez la conducta indebida de las personas en que deposita su confianza, bien con el fin de removerlas de sus funciones, o de castigarlas efectivamente en aquellos casos que así lo exijan.

En Inglaterra el rey es un magistrado perpetuo, y en pro de la paz pública ha prevalecido la máxima de que no es responsable de la administración y que su

persona es sagrada. Nada más juicioso, por lo tanto, que agregar al rey un consejo constitucional que pueda ser responsable ante la nación de los dictámenes que emita. Sin él, el departamento ejecutivo sería absolutamente irresponsable, lo cual es un principio inadmisible en un gobierno libre. Aun allí, sin embargo, el rey no está obligado a seguir los pareceres de su consejo, si bien los miembros de éste tienen que responder de las opiniones que le den. El rey es dueño absoluto de sus actos al desempeñar sus funciones y puede apegarse a los consejos que reciba o desatenderlos, según crea conveniente.

Pero en una república, en que todo magistrado debe ser personalmente responsable de su conducta oficial, no solamente deja de tener aplicación la razón que en la Constitución británica señala la procedencia de un consejo, sino que es adversa a la institución. En la monarquía de la Gran Bretaña sirve de sucedáneo a la responsabilidad que está prohibido exigir al primer magistrado, y hace hasta cierto punto el papel de un rehén que se entrega a la justicia nacional en garantía del buen comportamiento del rey. En la república americana su efecto sería destruir, o al menos disminuir notablemente, la responsabilidad que se quiere que pese sobre el Primer Magistrado mismo y que resulta imprescindible.

La idea de un consejo del Ejecutivo, que ha sido acogida por la generalidad de las constituciones locales, reconoce como origen la máxima de recelo republicano que estima que es más seguro confiar el poder a varios hombres que a uno solo. Si esta máxima se estima aplicable al presente caso, yo sostendría que su superioridad desde el punto de vista que se expone no bastaría para compensar los numerosos inconvenientes que presenta bajo otros aspectos. Mas ni siquiera pienso que la regla puede aplicarse al poder ejecutivo. Y concurro sin reservas en la opinión sobre ese punto, de un escritor a quien el célebre Junio califica de «profundo, sólido y talentoso», en el sentido de que «es más fácil refrenar al poder ejecutivo cuando es ÚNICO», de que resultará mucho menos expuesto que sólo exista un objeto de desconfianza y vigilancia por parte del pueblo y, en una palabra, que la multiplicación del Ejecutivo es más bien peligrosa que favorable a la libertad.

Será suficiente una breve reflexión para persuadirnos de que es inasequible la especie de seguridad que se persigue al multiplicar el EJECUTIVO. El número de miembros de éste tendrá que ser tan grande que haga imposibles las conclusiones, o se convertirá en una fuente de amenazas más que de garantías. El ascendiente e influencia de varios individuos unidos tiene que resultar más formidable para la libertad que el de un individuo aislado. Es que cuando el poder se entrega por un jefe mañoso a un grupo de hombres tan reducido que permita que sus intereses y propósitos se unan fácilmente en una empresa común, hay más probabilidad de que se abuse de él y resultará más peligroso en el caso de abuso que cuando se pone en manos de un solo hombre; pues debido al hecho mismo de que estará solo, se vigilará a éste en forma más estrecha y se sospechará de él más prontamente, además de que le será imposible acumular una influencia tan considerable como si estuviera asociado con otros individuos. Los Decenviros de Roma, cuyo nombre indica su número, eran más temibles en sus usurpaciones de lo que pudo haberlo sido UNO cualquiera de ellos. A nadie se le ocurriría proponer un Ejecutivo mucho más numeroso que ese cuerpo; de seis a doce ha sido el número sugerido para integrar el consejo. La mayor de estas cifras no es de-

masiado elevada para impedir las combinaciones indebidas; y América tendría más que temer de semejantes combinaciones que de la ambición de cualquier individuo aislado. El consejo que se agrega a un magistrado, que a su vez es responsable de lo que hace, generalmente no pasa de ser un obstáculo para sus buenas intenciones, muchas veces un instrumento y cómplice de las malas y casi sin excepción un manto que le sirve para encubrir sus faltas.

Me abstengo de hacer hincapié en el problema del costo; aunque es evidente que si el consejo fuere lo bastante numeroso para llenar el objeto principal a que tiende la institución, los emolumentos de su miembros, quienes deberán abandonar sus hogares para residir en la sede del gobierno, formarían un renglón del catálogo de gastos públicos demasiado oneroso para que deba establecerse por un motivo de dudosa utilidad. Me limitaré a añadir que antes de que se publicara la Constitución era difícil encontrar un hombre inteligente, que proviniera de cualquiera de los Estados, que no reconociera, fundado en su experiencia, que la UNIDAD del Ejecutivo de este Estado era una de las mejores características de nuestra Constitución.

PUBLIO

JEFFERSON

*NOTAS SOBRE VIRGINIA**

[...]

CUESTIÓN XIV

¿La administración de justicia y la descripción de las leyes?

[...]

Además del color, la figura y el pelo hay otras distinciones que proporcionan una diferencia de raza. Tienen menos pelo en el rostro y en el cuerpo. Segregan menos por los riñones y más por las glándulas de la piel, cosa que les da un olor muy fuerte y desagradable. Este grado mayor de transpiración les hace más tolerantes al calor y menos al frío que los blancos. Quizá también una diferencia de estructura en el aparato pulmonar, descubierta por un difunto e ingenioso experimentalista como principal regulador del calor animal, puede haberles incapacitado para liberar, en el acto de la inspiración, una cantidad comparable de ese fluido proveniente del aire externo, u obligado en la expiración a despedir una cantidad superior. Parecen necesitar menos sueño. Tras un duro trabajo diurno, un negro será inducido por los más leves pasatiempos a quedar despierto hasta

* T. Jefferson, *Autobiografía y otros escritos*, estudio preliminar y ed. de Adrienne Koch y William Peden, trad. de Antonio Escohotado y Manuel Sáenz de Heredia, Tecnos, Madrid, 1987.

medianoche o después, aun sabiendo que deberá estar en pie a las primeras horas del alba. Son por lo menos tan valerosos, y más aventureros. Pero esto proviene quizá de una falta de previsión, que les impide ver un peligro hasta que se presenta. Cuando en efecto se presenta, no pasan por él con más tranquilidad o firmeza que los blancos. Son más ardientes con sus mujeres, aunque el amor parece en ellos más un ávido deseo que una mezcla tierna y delicada de sentimiento y sensación. Sus aflicciones son pasajeras. Los innumerables pesares que hacen dudoso si la vida nos fue otorgada por el cielo en virtud de misericordia o en virtud de ira, les duelen menos y se olvidan antes. En general, su existencia parece participar más de la sensación que de la reflexión. A esto debe atribuirse su disposición a dormir cuando están separados de sus diversiones y sin trabajo inmediato. Un animal cuyo cuerpo descansa y que no reflexiona debe sin duda hallarse dispuesto al sueño.

Comparándolos por sus facultades de memoria, razón e imaginación, me parece que en memoria son iguales a los blancos, en razón muy inferiores (creo difícil encontrar uno sólo capaz de seguir y comprender las investigaciones de Euclides), y en imaginación romos, sin gusto y anómalos. No sería justo seguirles hasta África para esta investigación. Los consideraremos aquí, junto a los blancos, donde no son apócrifos los hechos a partir de los cuales deba formarse juicio. Será correcto tomar en gran consideración la diferencia en estatuto, educación y conversación de la esfera donde se mueven. Muchos millones han sido traídos a América, y otros han nacido aquí. Desde luego, la mayoría se ha visto confinada a tareas agrícolas, en sus propias casas y compañías, pero muchos han estado en posición de aprovechar la conversación de sus amos, muchos fueron también instruidos en artes manuales, y debido a esas circunstancias estuvieron siempre ligados a los blancos. Algunos han recibido educación liberal, todos han vivido en países donde las artes y las ciencias se cultivan en grado considerable, y todos han tenido a la vista muestras de los mejores libros hechos fuera. Sin ventajas de este tipo, los indios trazarán a menudo figuras sobre sus páginas no carentes de dibujo y mérito. Esbozarán un animal, una planta o un territorio, como para probar la existencia de una semilla en sus mentes que sólo requiere cultivo. Nos asombran con golpes de la más sublime oratoria, que prueban la fuerza de su razón y su sentimiento, el brillo y altura de su imaginación. Pero no he podido hasta ahora encontrar a un negro que expresase un pensamiento por encima del nivel más prosaico, o el más elemental rasgo de pintura o escultura. En música están generalmente más dotados que los blancos, con oído exacto para la afinación y el tiempo, y han sido capaces de imaginar un pequeño instrumento. Queda por probar si serán igualmente capaces tratándose de un curso melódico más extenso, o de armonías complicadas.

[...]

El progreso mental y corporal de los negros al mezclarse con los blancos ha sido observado por todos, y prueba que su inferioridad no es sólo efecto de sus condiciones de vida. Sabemos que entre los romanos, hacia la era de Augusto especialmente, la condición de sus esclavos resultaba mucho más deplorable que la de los negros en el continente americano. Los dos sexos se hallaban confinados en zonas separadas, porque criar un niño costaba al amo más que comprarlo. Mostrando una indulgencia infrecuente hacia sus esclavos en esta cuestión. Ca-

tón obtenía de ellos cierto precio. Pero en nuestro país los esclavos se multiplican tanto como los habitantes libres. Su situación y costumbres permite casi sin restricciones el comercio entre los sexos. El propio Catón, basándose en un principio de economía, vendía siempre a sus esclavos enfermos y viejos. Como consejo duradero a alguien que visitaba su finca, recomendó vender las vacas viejas, los carros viejos, las herramientas viejas, los sirvientes viejos y enfermos y todo cuanto hubiera llegado a hacerse inservible [...]. Los esclavos americanos no pueden incluir esto en el cuadro de agravios y ofensas que padecen. [...] Pero, a pesar de esta y otras circunstancias desazonadoras, entre los romanos sus esclavos eran a menudo los artistas más exquisitos. Sobresalían también en ciencia, hasta el punto de ser usados como tutores de los hijos del amo. Epicteto, Terencio y Fedro fueron esclavos. Pero pertenecían a la raza blanca. No fue su condición, pues, sino la naturaleza quien produjo la diferencia.

[...]

[...] Sin perjuicio de considerar que su respeto a las leyes de propiedad debe hallarse debilitado, hallamos entre nuestros esclavos numerosos ejemplos de la más rígida integridad, y tanto de benevolencia, gratitud e inquebrantable fidelidad como entre sus más instruidos amos. La opinión de que son inferiores en las facultades de la razón y la imaginación debe aventurarse con gran cautela. Justificar una conclusión general exige muchas observaciones, incluso allí donde su objeto puede ser sometido al escalpelo, los lentes ópticos, el análisis mediante fuego y disolventes. Mucho más cuando examinemos en vez de una substancia una facultad que elude la investigación de todos los sentidos, cuyas condiciones de existencia son diversas y diversamente combinadas, donde los efectos de las presentes o ausentes desafían al cálculo. Permitidme añadir también, como circunstancia de gran delicadeza, que nuestra conclusión privaría a toda una raza de hombres del rango que quizá les dio su Creador en la escala de los seres. Para reproche nuestro debe decirse que a pesar de tener durante siglo y medio ante los ojos las razas de los negros y los pieles rojas, no han sido aún concebidas por nosotros como temas de historia natural. Sugiero, pues, a título de mera sospecha, que los negros —bien sean originalmente una raza distinta, o llevada a la distinción por el tiempo y las circunstancias— son inferiores a los blancos tanto en cuerpo como en mente. No es contrario a la experiencia suponer que diferentes especies del mismo género, o variedades de la misma especie, puedan poseer características diferentes. Un amante de la historia natural, que contempla las gradaciones en todas las razas de animales con el ojo de la filosofía, ¿no perdonará un esfuerzo por mantenerlas vigentes en el dominio del hombre tan nítidas como fueron configuradas por la naturaleza? Esta desdichada diferencia de color, y quizá de facultad, es un poderoso obstáculo para la emancipación de esa gente. [...]

JEREMY BENTHAM (1748-1832)

Nació en Londres. Miembro de una familia de juristas, estudió leyes en Oxford, pero no se dedicó al ejercicio de la abogacía. Realizó un profundo análisis de la legislación inglesa y propuso severas reformas, algunas de las cuales serían adoptadas con posterioridad. Tuvo como colaborador incansable a James Mill, y en su hijo —John Stuart Mill— el continuador de sus teorías. Bentham escribió, entre otros textos, Fragments on Government *(1776),* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation *(1789),* Constitutional Code *(1830) y* Deontology, *que apareció después de su muerte. Algunos de sus textos aparecieron primero en francés, gracias a la labor de Étienne Dumont, su perseverante traductor, y sólo posteriormente en inglés. Ése es el caso, por ejemplo, de* Falacias políticas, *una de sus obras más singulares, en que disecciona diversas afirmaciones que persiguen confundir a los receptores, inducirlos a alguna creencia errónea.*

La influencia de Bentham fue decisiva, no ya en su propio país, sino en el continente europeo e incluso en las colonias de ultramar. En Francia, la Asamblea le nombró en 1792 ciudadano francés. En España, Bentham es conocido a través de la traducción, en 1820-1821, de los Traités de législation, *una recopilación de sus textos realizada por Dumont en 1802. Durante el denominado «trienio liberal» (1820-1823), Toribio Núñez y Ramón Salas, que habían traducido o divulgado las obras del jurista inglés, fueron nombrados miembros de las Cortes de Cádiz (1821). Allí expusieron las tesis benthamianas, con tal éxito que se inició una relación con el filósofo, a quien el presidente de las Cortes envió el borrador de un nuevo Código penal para que lo supervisara. Por su parte, Bentham envió un opúsculo a las Cortes pronunciándose en contra del bicameralismo (*Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español Jeremías Bentham*). Pero el triunfo de los contrarrevolucionarios impidió adoptar sus postulados en España. Paralelamente, Portugal no sólo tradujo íntegramente su obra, sino que aceptó una propuesta del mismo Bentham de presentar varios códigos. También en Latinoamérica se realizaron ensayos a partir de sus teorías, si bien, por lo general, de escasa duración.*

I. LA MORAL UTILITARISTA

Por la naturaleza de los problemas que plantea, la obra de Bentham y la propia idea del utilitarismo podrían formar parte tanto de la historia del pensamiento político como de la historia de la psicología, de la ética o del derecho. Su idea central afirma, siguiendo a Hume, que la mayoría de los grandes debates políticos, como el relacionado con los derechos naturales o el contrato social,

han sido inútiles para la felicidad de los individuos. Lo importante para Bentham no es hablar de los intereses de «la comunidad» o del contrato que ésta hizo en el pasado, sino de las aspiraciones concretas de cada uno de sus integrantes. Para ello, y en aras de descartar complicaciones innecesarias, Bentham reduce su teoría moral y política a una concepción en la que el bien y el mal refieren finalmente al placer y el dolor. Mantiene que lo bueno es simplemente el placer o la felicidad (él utilizaba estas palabras indistintamente) y lo malo es el dolor. Así, una acción nos lleva a un resultado bueno o malo en función de la cantidad de placer o de dolor que nos aporte. Este determinismo psicológico era importante porque con él Bentham pretendía establecer un código de leyes que haría virtuosos a los hombres.

Para Bentham, el único principio político razonable es el de intentar conseguir «la mayor felicidad para el mayor número de personas». Todo lo que se aparte de este principio fundamental es mera especulación y no sirve para nada.

II. EL LEGISLADOR COMO INGENIERO SOCIAL

El papel del legislador consistiría en conseguir una sintonización entre los intereses públicos y los privados; la ley penal, por su parte, sería el mecanismo para hacer coincidir los intereses del individuo con los de la comunidad. Sólo con este sentido, la ley adquiriría justificación y legitimación. Para Bentham, la ley civil debe tener cuatro finalidades: la subsistencia, la abundancia, la seguridad y la igualdad. Como podemos ver, la libertad no está entre los objetivos que preocupaban al autor utilitarista. Por encima de ésta, como en Epicuro y en Hobbes, se hallaba la seguridad.

Bentham quiere traducir el significado de las acciones humanas a un lenguaje explícito que sea capaz de calcular el placer y el dolor con objeto de ayudar a los hombres a encontrar el buen camino hacia la felicidad. Una tipología de los medios y los fines puede ser enseñada, y, por tanto, el acceso a la felicidad llegaría a convertirse en una cuestión de información. Con ello, sin embargo, no pretende establecer un modelo universal válido para todos los seres humanos. Lo que quiere es sugerir unos cálculos mediante los cuales los individuos conozcan bien las reglas del juego social. Las leyes, para Bentham, tienen dos características: en primer lugar, deben estar científicamente diseñadas por un poder soberano que haya alejado cualquier influencia del derecho natural; de otro lado, deben convertirse en ayudas desinteresadas para promover la felicidad de los individuos. La verdadera pasión que subyace en toda la obra de Bentham está en la búsqueda de «un sistema cuyo objeto fuera construir la fábrica de la felicidad con las manos de la razón y de la ley».

III. EGOÍSMO Y PLURALIDAD

A pesar de su proclamación hedonista e individualista, Bentham no identifica utilidad con egoísmo, ya que en su Deontology *dice: «la primera ley de la naturaleza es desear nuestra propia felicidad; pero las voces unidas de la pruden-*

cia y de la benevolencia eficiente buscan la felicidad ajena porque quieren nuestra propia felicidad en la felicidad de los demás». Bentham llegó a creer que la racionalidad sobrepasaría a los partidos políticos y que la fuerza de la lógica superaría las discrepancias ideológicas. Sin embargo, el conflicto entre los deberes sociales y los deseos individuales no es de fácil resolución en la teoría benthamiana. Si no pueden justificarse ni la autoridad absoluta ni los derechos absolutos, ¿cuál debe ser la actitud del ciudadano frente al imperio de la ley? Bentham responde: «obedece puntualmente, critica libremente». La idea de «la mayor felicidad para el mayor número» supone que no todos los deseos pueden ser satisfechos y, con ello, una visión realista de la democracia. Frente a la imposibilidad del consenso, los legisladores requieren juicios de valor que dependen de situaciones históricas particulares. Este relativismo de la ley que Bentham asume, sin embargo, no le impide distinguir entre juicios mejores y peores, entre aquellos que están fundados en la razón y la experiencia y aquellos que resulten de la irracionalidad y del prejuicio. Precisamente por ello, quiere estar muy seguro de apartarse de cualquier tipo de verdad absoluta o evidente. Así, los proyectos sociales deben discutirse y plantearse en función de su utilidad, y los gobernantes y legisladores deben reducir los problemas de principio a problemas de hecho.

El cálculo utilitarista afirma la pluralidad y hasta la inevitabilidad del cambio axiológico. No existen valores absolutos porque la percepción humana opera de tal forma que incluso, para un mismo individuo, le es difícil sostener principios durante mucho tiempo; lo que uno considera conveniente y bueno hoy, puede perfectamente no seguir considerándolo mañana. Sin embargo, Bentham no cree que la solución a este asumido relativismo valorativo sea el despotismo, sino la deliberada cooperación interindividual.

Desde un punto de vista puramente ético, el utilitarismo propone que uno debe actuar de la misma forma que querría que los demás actuasen con él. Esto, que parece más próximo al imperativo categórico kantiano que a otra cosa, no resuelve la tensión entre el egoísmo individual y el impulso hacia lo colectivo. Tensión que, de hecho, es insuperable en la filosofía utilitarista. El impulso colectivizante quiere evitar convertirse, en cualquier caso, en una formulación que suponga una ideología o cualquier forma de ética trascendente o religiosa. Frente a este intento de reducir todo planteamiento colectivo a lo puramente «útil», un Estado neutral debe encargarse de garantizar los principales servicios y objetivos públicos. En este marco institucional sugerido, Bentham presupone en los seres humanos la capacidad racional que les permitirá convertirse en «sus propios abogados». Así, cada individuo, siempre que no se deje enajenar demasiado por la religión o las ideologías, es perfectamente capaz de procurarse la felicidad racionalizando su particular universo de intereses.

Como tipo intelectual, Bentham ha sido comparado con los philosophes *de la Ilustración francesa tal vez porque entre ellos fue más rápidamente considerado que entre los pensadores de su propio país natal. Al igual que los* philosophes, *creía en el conocimiento y en la información enciclopédica como medio para mejorar y dignificar la condición humana. Sin embargo, su opinión con respecto a la Revolución francesa no era del todo homogénea. De un lado, su entusiasmo por las resoluciones pacíficas y racionales de los conflictos le*

hacía ver la Revolución como algo salvaje e innecesario. Pero, de otro lado, no podía concederle demasiada importancia a los argumentos de Burke en favor de la historia, la tradición y la prescripción institucional. Para el reformador social que era Bentham, la historia no tenía nada que decir sobre la felicidad de los individuos del presente: ya las propias instituciones eran meros hábitos sociales.

BENTHAM

*FALACIAS POLÍTICAS**

[...]

CAPÍTULO IV

Ídolos alegóricos: «ad imaginationem»

Exposición

La utilidad de esta falacia se cifra en procurar respeto a las personas que ostentan cargos públicos, con independencia de su buen desempeño. En verdad, no es sino una modificación de la anterior falacia de las vagas generalidades. Consiste en sustituir la denominación oficial de cada cargo por el de una entidad ficticia, a la que el uso del lenguaje ha prestado el atributo de la excelencia.

Ejemplos: 1) *Gobierno*, para los miembros del cuerpo gobernante; 2) *La Ley*, para los hombres de leyes, y 3) *La Iglesia*, para los eclesiásticos. La ventaja consiste en que cada una de estas clases gana así un respeto mayor del que disfrutaría bajo su propio nombre.

Explicación

1. *Gobierno*. Tomado en su recto sentido, en el que designa el conjunto de operaciones para conducir los asuntos públicos, es cierto y universalmente reconocido que cuanto hay de valor para el hombre depende de él: la seguridad frente a todo mal en todas sus formas, por obra de enemigos externos o internos.

2. *La Ley*, esto es, la ejecución de las leyes. Por este medio reciben los hombres toda la protección posible frente a sus adversarios internos y los perturbadores de la tranquilidad. Así, mediante las expresiones *Gobierno*, *la Ley*, *las leyes* se presentan a la vista los más naturales e importantes objetos del respeto y

* J. Bentham, *Falacias políticas*, estudio preliminar de Benigno Pendas, trad. de Javier Ballarín, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

devoción humanos: y por razones tanto de concisión como de ornato (por no decir de engaño), las correspondientes entidades ficticias se fingen y representan empeñadas sin descanso en lograr satisfacer esas necesidades de protección. En cuanto a las personas reales que en esto se afanan, si se nos mostraran bajo sus verdaderos rasgos, colectiva o individualmente, aparecerían revestidas de sus verdaderas cualidades, malas y buenas. Pero presentándolas por medio de este recurso alegórico se les reconoce todas sus buenas y aceptables cualidades, al tiempo que se les quitan las malas e inaceptables.

En el nombre del dios Esculapio, Alejandro el impostor, oficiando de sumo sacerdote, guardaba para sí la veneración y presentes destinados a la deidad. En tiempos relativamente recientes, la palabra *gobierno* ha cobrado un sentido lato, muy a propósito para el designio siniestro que aquí examinamos. Su sentido, que era abstracto, se ha hecho concreto. De designar el sistema en la reunión de todas sus partes, ha venido a denotar la generalidad de los agentes ocupados en la marcha del sistema, los que, en el día, resultan ser miembros del establecimiento oficial, y de modo particular y aun exclusivo, los miembros del ramo administrativo. Para designar tanto a este ramo como a sus miembros, cuenta ya el lenguaje con la palabra *Administración*. Pero esta palabra, por su misma propiedad, no habría convenido a los fines de esta falacia; de ahí que se haya extendido en su lugar, en parte por accidente y en parte a propósito, la palabra *gobierno*, con cuya excesiva latitud e impropiedad están algunos tan bien hallados.

Establecida con buen éxito esta impropiedad de lenguaje, sus frutos se recogen cada día. Señalad algún abuso y oiréis luego el grito: «¡Sois un enemigo del Gobierno!» Y enseguida: «¡Vuestro fin es destruir el Gobierno!» Os habéis convertido en un jacobino, un anarquista, y así sucesivamente. Y cuanto más os esforcéis en hacer que el Gobierno cumpla fielmente sus obligaciones, más trabajo se tomarán en persuadir a quienes quieren dejarse engañar, o consienten en serlo, que vuestro deseo y esfuerzos se dirigen a destruirlo.

3. *La Iglesia* es expresión muy apta a los fines de esta falacia. A los elementos de confusión que comparte con «gobierno» y «ley», añade otros que le son peculiares. Algunos de los significados que indistintamente se le prestan son: 1) lugar de culto; 2) ministros inferiores encargados por el Gobierno de dirigir el culto; 3) todo el pueblo de los fieles; 4) los ministros superiores del Gobierno que reclutan y dirigen a los inferiores, y 5) las normas y costumbres que ordenan los rituales.

La utilidad de esta falacia para los eclesiásticos consiste en asegurarles parte del poder coercitivo. Su utilidad pública, que es también su primitiva razón de ser, se contrae a la enseñanza de una materia en la que puede ahora encontrar el pueblo instrucción más provechosa en otra parte (esto es, recurriendo a los pastores no ordenados de los metodistas, cuáqueros y otros). En el lema «Iglesia y Estado», los hombres de Iglesia quedan por encima de los laicos; en el lema «Iglesia y rey», por encima del rey mismo. Fox y Norfolk fueron privados de sus puestos en el Consejo privado del rey por brindar a la «soberanía del pueblo», pero serían muchas más las vacantes si se hiciera lo mismo con todos los que beben por la «Iglesia y el rey».

Según el obispo Warburton, los fieles que forman la Iglesia, reunidos en su condición de Estado, convinieron en investir a quienes anuncian el Evangelio de una parte extensa de la soberanía. Frente a la posible acusación de sedición de sus únicos rivales, los hombres de leyes, se alegó que éstas eran verdades de fe. En los países católicos, los ministros que componen la Santa Madre Iglesia pueden valerse de esta hermosa figura femenina para gobernar al pueblo en el campo del Derecho espiritual, haciendo entrar en éste la mayor cantidad posible de Derecho profano. Pero los protestantes niegan a esta Madre y la llaman Ramera de Babilonia: cuentan en cambio en Inglaterra con dos *Almae Matres Academiae*, suerte de Madres Academias o Madres Universidades, que integran la mayoría de los eclesiásticos.

El objeto y resultado de toda esta sutileza es la protección de todos los abusos e imperfecciones que anidan en esta parte de la cosa pública. Siendo la Iglesia una entidad tan excelente, sólo un monstruo podría ser su adversario o enemigo. A todas y cada una de las propuestas encaminadas a mejorar su presente estado se responde: «Sois un enemigo de la Iglesia, un monstruo, un anarquista, un jacobino, un nivelador»; y así sucesivamente.

Suponed que uno formule algunas de las siguientes preguntas: 1) ¿Qué hace esta institución pública, además de seguir explicando un libro que cuenta ya con más explicación de la que en una vida entera se podría alcanzar? 2) ¿No supone esto un pueblo incapaz de aprender a leer por sí mismo? 3) ¿No sería el libro en cuestión más leído si cada persona, sabiendo leer, lo llevara siempre consigo para recorrerlo todo con la lectura, en lugar de que unos pocos viajen largas distancias para escucharlo en extractos? 4) ¿No deberían aplicarse en la Iglesia las mismas reglas de proporción entre trabajo y recompensa que se guardan en los asuntos profanos? ¿Es lícito tener un empleo y no observar el deber de residencia? ¿No es acaso en Escocia, donde se gana menos, más general la residencia y más abundante y eficiente el servicio de los clérigos?

Respuesta: «¡Enemigo de la Iglesia y, si os habéis criado en Inglaterra, apóstata!»

¿Se sigue algún mal en Escocia de la falta de obispos? ¿No se seguirá algún bien de su ausencia de la Cámara de los Lores? ¿No es la falta de asistencia más general en la Cámara de los Lores que la falta de residencia en otras partes? ¿No es esta falta de asistencia más fuente de alivio que de agravio?

Respuesta: «¡Enemigo de la Iglesia!»

En Irlanda, ¿para qué le sirven los sacerdotes protestantes al pueblo católico, que no quiere verlos ni escucharlos y les tiene por saqueadores? Esta exención de todo cometido, ¿no hace más codiciables los beneficios eclesiásticos irlandeses? Mirando el asunto con ojos tan religiosos como clementes, ¿acaso no habrá menos piedad en los ministros cuanto menos trabajo tengan, cuanta más ganancia obtengan? ¿Acaso no está este cálculo en la raíz de los cuidados con que la protección jurada por el rey al protestantismo, frente a la opresión se emplea para que pueda el protestantismo oprimir a su antojo?

Respuesta: «¡Enemigo de la Iglesia!»

[...]

*INTRODUCCIÓN A LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL Y LA LEGISLACIÓN**

I. Del principio de la utilidad

I. La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: *el dolor y el placer*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos. Por un lado, la medida de lo correcto y lo incorrecto y, por otro lado, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos y en todo lo que pensamos: todos los esfuerzos que podamos hacer para librarnos de esta sujeción, sólo servirán para demostrarla y confirmarla. Un hombre podrá abjurar con palabras de su imperio, pero en realidad permanecerá igualmente sujeto a él. *El principio de la utilidad* reconoce esta sujeción y la asume para el establecimiento de este sistema, cuyo objeto es erigir la construcción de la felicidad por medio de la razón y la ley. Los sistemas que intentan cuestionarlo tratan con sonidos en vez de sentidos, con caprichos en vez de razón, con oscuridad en vez de luz.

Pero ya basta de metáfora y de declamación; no es con estos medios como la ciencia de la moral avanzará.

II. El principio de la utilidad es la base del presente trabajo; por tanto, es conveniente dar al comienzo una explicación determinante y explícita de lo que significa. Por principio de la utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad. Digo cualquier acción, sea la que sea, y por lo tanto no se trata sólo de cualquier acción de un individuo privado sino también de cualquier medida de gobierno.

III. Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual en este caso es lo mismo) o (lo que también es lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la infelicidad de aquel cuyo interés se considera; si es la comunidad en general, la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo.

IV. El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que se puede encontrar en la fraseología de la moral; no hay duda de que su significado se pierde a menudo. Si acaso tiene un significado es el siguiente: la comunidad es un *cuerpo* ficticio, compuesto por personas individuales que se considera que lo constituyen en tanto que son sus *miembros*. ¿Qué es entonces el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen.

V. Es en vano hablar del interés de la comunidad si no se comprende cuál es el interés del individuo. Se dice que algo estimula el interés, o que es *por* el interés de un individuo, cuando tiende a aumentar la suma total de sus placeres; o, lo que es lo mismo, disminuye la suma total de sus dolores.

* J. Bentham, *Antología*, ed. de Josep Maria Colomer, trad. de Gonzalo Hernández Ortega y Montserrat Vancells, Península, Barcelona, 1991.

VI. Por lo tanto, se puede decir que una acción es conforme al principio de la utilidad o, para abreviar, a la utilidad (con respecto a la comunidad en general), cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la tendencia a disminuirla.

VII. Una medida de gobierno (que no es sino un tipo de acción particular llevada a cabo por una persona o unas personas particulares) se puede decir que es conforme al principio de la utilidad, o está dictada por el mismo, cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su tendencia a disminuirla.

VIII. Cuando un hombre supone que una acción, o en particular una medida de gobierno, es conforme al principio de la utilidad, puede ser conveniente a los propósitos del discurso imaginar un tipo de ley o dictado, llamado ley o dictado de la utilidad, y hablar de la acción en cuestión como conforme a tal ley o dictado.

IX. Podemos decir que un hombres es partidario del principio de la utilidad cuando la aprobación a la desaprobación que añade a cualquier acción o a cualquier medida es determinada y proporcionada por la tendencia que él conciba que aquél tiene a aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad; en otras palabras, a su conformidad o su inconformidad respecto a las leyes o dictados de la utilidad.

X. Respecto de una acción que es conforme al principio de la utilidad siempre se puede decir, o bien que se debe realizar, o al menos que no es una acción que se debe dejar de realizar. También se puede decir que es correcto que se realice o, al menos, que no es incorrecto que se realice; que es una acción correcta o, al menos, que no es una acción incorrecta. Interpretadas de esta forma, las palabras «debe», «correcto» e «incorrecto» y otras de esta índole tienen un significado, mientras que de otra forma no tienen ninguno.

XI. ¿Se ha refutado formalmente alguna vez la rectitud de este principio? Les parecería que sí a quienes no sabían lo que estaban diciendo. ¿Es este principio susceptible de alguna prueba directa? Parecería que no, porque aquello que se utiliza para demostrarlo todo, no se puede demostrar; una cadena de pruebas debe tener algún comienzo. Dar una prueba como ésta es tan imposible como innecesario.

XII. No existe ni ha existido nunca una criatura humana que respire, por más estúpida o perversa que sea, que no se haya atenido a este principio en muchas o en casi todas las ocasiones de su vida. Por la constitución natural de la estructura humana, los hombres en general siguen este principio sin pensarlo: si no al decidir sus propias acciones, sí al experimentarlas, así como también las de otros hombres. Al mismo tiempo, no hay muchos, incluso entre los más inteligentes, que hayan estado dispuestos a abrazarlo puramente y sin reservas. Hay aún menos que no hayan aprovechado alguna ocasión para luchar contra él, bien debido a que no siempre han comprendido cómo aplicarlo, bien a algún otro prejuicio al que temían examinar o del cual no podían deshacerse. El hombre está hecho así: en la teoría y en la práctica, para bien o para mal, la más rara de las cualidades humanas es la coherencia.

XIII. Cuando un hombre intenta combatir el principio de la utilidad, lo hace, sin darse cuenta, con razones extraídas del mismo principio. Sus argumen-

tos, si alguna cosa demuestran, no es que el principio sea *incorrecto*, sino que de acuerdo con las aplicaciones que de él se supone que se han hecho, está *mal aplicado.* ¿Puede un hombre mover la tierra? Sí, pero antes tendrá que encontrar otra tierra donde apoyarse.

XIV. Rechazar su conveniencia por medio de argumentos es imposible, pero a partir de las causas que se ha mencionado o desde un punto de vista confuso o parcial, puede ocurrir que un hombre no esté dispuesto a adoptarlo. Cuando esto es así, si cree que vale la pena plantearse la fundamentación de sus opiniones sobre este tema, dejémosle que siga por sí mismo los pasos siguientes y a la larga quizá pueda llegar a reconciliarse con él.

1. Dejémosle decidir si desea descartar enteramente este principio; si es así, que considere hasta dónde le van a llevar sus razonamientos (especialmente en cuestiones de política).

2. Dejémosle decidir si va a juzgar y a actuar sin ningún principio o si hay otro principio a partir del cual juzgará y actuará.

3. Si lo hay, dejémosle que examine y que se responda a sí mismo si el principio que cree haber encontrado es realmente un principio inteligible o un mero principio formulado en palabras, una especie de frase que en el fondo no expresa más que sus propios sentimientos infundados, es decir, lo que en otra persona él podría llamar capricho.

4. Si se inclina a pensar que la aprobación o la desaprobación que él mismo añade a la idea de un acto, sin considerar sus consecuencias, es para él un fundamento suficiente para juzgar un acto, dejémosle preguntarse si su sentimiento es también una medida de lo correcto y lo incorrecto para todos los demás hombres o si el sentimiento de cada hombre puede ser también una medida para él.

5. En el primer caso, dejémosle que decida si su principio no es despótico y hostil respecto al resto de la raza humana.

6. En el segundo caso, si no es anarquista y si a este nivel no hay tantas medidas diferentes de lo correcto y lo incorrecto como hombres; y si incluso para el mismo hombre, la misma cosa que hoy es correcta, no puede (sin el más mínimo cambio en su naturaleza) ser incorrecta mañana; y si la misma cosa no es correcta e incorrecta en el mismo lugar y en el mismo momento; y en cualquier caso, si todo argumento no es un fin; y si cuando dos hombres han dicho «me gusta esto» y «no me gusta esto» pueden tener algo más que añadir (dado un principio como éste).

7. Si se ha dicho a sí mismo: no, porque este sentimiento que propone como medida debe fundamentarse en la reflexión, dejémosle que diga hacia qué aspectos se va a dirigir la reflexión; si hacia aspectos relacionados con la utilidad del acto, que diga si esto no es pedir prestada ayuda al mismo principio que está en oposición al que él defiende; o si no se va a dirigir hacia estos aspectos, ¿hacia cuáles?

8. Si pretende mezclar las cosas y adoptar parte de su propio principio y parte del principio de la utilidad, dejémosle decir hasta qué punto lo adoptará.

9. Cuando haya establecido hasta dónde va a llegar, dejémosle que se pregunte cómo justifica el hecho de adoptarlo hasta aquí y por qué no hasta más lejos.

10. Admitiendo cualquier otro principio que no sea el principio de la utilidad como un principio correcto, un principio de acuerdo con el cual un hombre procede correctamente; admitiendo (aunque no sea verdad) que la palabra correcto puede tener un significado sin referencia alguna a la utilidad, dejémosle decir si hay algún *motivo* por el que el hombre tenga que atenerse a sus dictados; si lo hay, dejémosle que diga cuál es este motivo y cómo se distingue de los motivos que conducen a los dictados de la utilidad; y si no, que diga, por último, para qué puede ser bueno este otro principio.

II. De los principios contrarios al de la utilidad

I. Si el principio de la utilidad es un principio correcto para guiarse en todos los casos, se deduce de lo que acabamos de observar que cualquier principio que difiera de éste en cualquier caso será necesariamente un principio incorrecto. Por lo tanto, para probar que cualquier otro principio es incorrecto, tan sólo es necesario mostrar que es lo que es, un principio cuyos dictados son distintos en algún punto de los del principio de la utilidad: afirmarlo es refutarlo.

II. Un principio puede ser distinto del principio de la utilidad de dos maneras: 1. Estando constantemente opuesto a él: éste es el caso de un principio que podríamos llamar el principio del *ascetismo*. 2. Estando algunas veces opuesto a él y otras veces no, cosa que puede suceder: éste es el caso de otro que podríamos llamar el principio de la *simpatía* y la *antipatía*.

III. Por principio del ascetismo entiendo aquel principio que, como el principio de la utilidad, aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con la tendencia que parece tener a aumentar o disminuir la felicidad del individuo de cuyo interés se trata; pero de una manera inversa: aprobando acciones en tanto que tienden a disminuir su felicidad y desaprobando acciones en tanto que tienden a aumentarla.

IV. Es evidente que cualquier persona que repruebe aunque sea la más pequeña partícula de placer, como tal, derivada de la fuente que sea, es *por tanto* un partidario del principio del ascetismo. Sólo a partir de este principio, y no a partir del principio de la utilidad, se podría reprobar el más abominable placer que el más vil de los malhechores haya obtenido de su crimen, si este placer estuviera solo. El caso es que nunca está solo, sino que le sigue necesariamente tal cantidad de dolor (o, lo que viene a ser lo mismo, tal ocasión de crear cierta cantidad de dolor) que, en comparación con él, el placer no es prácticamente nada; y ésta es la verdadera, única y perfectamente suficiente razón para imponerle una pena.

V. Hay dos clases de hombres de muy diferentes complexiones que parecen haberse adherido al principio del ascetismo: unos son moralistas, y los otros, religiosos. Así pues, son diferentes los motivos que al parecer han llamado la atención de estos dos grupos. La esperanza, que es la probabilidad de placer, parece haber animado al primero; la esperanza es el alimento del orgullo filosófico; la esperanza de honor y reputación por los hombres. El miedo, que es la probabilidad de dolor, el segundo; el miedo es el vástago de la fantasía supersticiosa; el miedo de un futuro castigo por una divinidad malhumorada y vengativa. Y digo

en este caso miedo porque, en lo que se refiere al futuro invisible, el miedo es más poderoso que la esperanza. Estas circunstancias caracterizan a los dos grupos de partidarios del principio del ascetismo; los grupos y sus motivos son distintos, pero el principio es el mismo.

VI. El grupo religioso, sin embargo, parece haber llegado más lejos que el filosófico; sus miembros han actuado más consecuentemente y menos prudentemente. El grupo filosófico apenas si ha ido más allá de la reprobación del placer; el grupo religioso frecuentemente ha ido tan lejos como para convertir el dolor en una cuestión de mérito y un deber. El grupo filosófico apenas ha ido más allá de hacer del dolor una cuestión de indiferencia. No es malo, han dicho; pero no han dicho que sea bueno. No han reprobado ni mucho menos todo tipo de placeres. Han descartado sólo los que ellos han llamado mayores, es decir, los orgánicos, o aquellos cuyo origen se encuentra fácilmente en los orgánicos, e incluso han apreciado y magnificado los más refinados. Pero éstos, de todos modos, nunca bajo el nombre de placer; para limpiarlos de la vileza de su impureza original era necesario cambiarles el nombre: han sido llamados lo honorable, lo glorioso, lo honroso, lo conveniente, el *honestum*, el *decorum*; en definitiva, cualquier cosa menos placer.

VII. A partir de estas dos fuentes han surgido las doctrinas con las que los sentimientos de la mayor parte de la humanidad han ido recibiendo una tintura de este principio; unas de la fuente filosófica, otras de la religiosa, otras de ambas. Los hombres educados la han recibido más frecuentemente de la filosófica, ya que se ajusta más a la elevación de sus sentimientos; los vulgares, más frecuentemente de la superstición, ya que se ajusta más a la estrechez de su intelecto no dilatado por medio del conocimiento y a la miseria de su condición, continuamente abierta a los ataques del miedo. De todos modos, las tinturas derivadas de estas dos fuentes se entremezclan de manera natural, hasta el punto de que un hombre no siempre puede saber por cuál de ellas ha sido más influido, y muy a menudo sirven para corroborarse y avivarse entre sí. Fue esta conformidad la que estableció una especie de alianza entre grupos de una complexión por lo demás tan dispar, y los dispuso a unirse en varias ocasiones contra el enemigo común, los partidarios del principio de la utilidad, a quienes coincidieron en calificar con el odioso nombre de epicúreos.

VIII. Sin embargo, el principio del ascetismo, por más que haya sido acogido muy calurosamente por sus partidarios como una regla de conducta privada, parece ser que cuando se ha aplicado a la gestión de gobierno no se ha extendido muy considerablemente. En algunos pocos casos se ha extendido a través del grupo filosófico, como en el ejemplo del régimen espartano, a pesar de que en ese caso quizá puede ser considerada una medida de seguridad y una aplicación, aunque perversa y precipitada, del principio de la utilidad. Apenas en ningún caso ha sido aplicado por el grupo religioso, porque las varias órdenes monásticas y las sociedades de cuáqueros, moravianos, pietistas y otras comunidades religiosas, han sido sociedades libres, a cuyo régimen ningún hombre se ha adscrito sin la intervención de su propio consentimiento. Sea cual sea el mérito que un hombre haya pensado que tiene el hacerse desdichado a sí mismo, parece ser que a nadie se le ha ocurrido nunca la idea de que pudiera ser un mérito, y mucho menos un deber, hacer desdichados a los demás; a pesar de quepa-

recería que si una cierta cantidad de desdicha fuera una cosa tan deseable, no debería importar mucho si cada uno la busca para sí mismo o para otro. Es verdad que de la misma fuente de donde la adhesión de los religiosos al principio del ascetismo adquiere su punto álgido, surgieron otras doctrinas y otras prácticas que produjeron abundante desdicha en unos hombres por medio de otros: de ello son testimonio las guerras santas y las persecuciones por motivos religiosos. Pero en estos casos, la pasión por provocar desdicha tenía unas características especiales: su ejercicio afectaba únicamente a personas con características determinadas, a las que se torturaba no como personas, sino como herejes e infieles. Causar estas mismas desdichas a sus correligionarios y cosectarios habría sido tan censurable a los ojos de estos religiosos como a los ojos de un partidario del principio de la utilidad. Que un hombre se diera cierta cantidad de azotes, era sin duda meritorio, pero dar esta misma cantidad de azotes a otro hombre, sin su consentimiento, hubiera sido un pecado. Leemos sobre santos que, para el bien de sus almas y la mortificación de sus cuerpos, se han ofrecido voluntariamente como presas de las sabandijas, pero a pesar de que muchas personas de esta clase han llevado las riendas del imperio, nunca hemos leído que ninguno de ellos se haya puesto a trabajar, y haya elaborado leyes con este propósito, con la intención de proveer al cuerpo político de salteadores de caminos, ladrones o incendiarios. Si en alguna ocasión han permitido que la nación fuera presa de pensionistas holgazanes o de ocupados inútiles, ha sido más por negligencia e imbecilidad que por algún plan determinado para oprimir y robar a la gente. Si en algún momento han agotado las fuentes de riqueza nacionales, restringiendo el comercio y conduciendo a los habitantes a la emigración, ha sido con otras intenciones y persiguiendo otras finalidades. Si han declamado contra la búsqueda de placer y el uso de la riqueza, generahnente se han quedado en la declamación; no han hecho, como Licurgo, decretos expresos para proscribir los metales preciosos. Si han establecido la desocupación con una ley, no ha sido porque la desocupación, la madre del vicio y la miseria, sea en sí misma una virtud, sino porque la desocupación (dicen ellos) es el camino hacia la santidad. Si bajo el concepto de ayuno han coincidido en el plan de imponer a todos sus seguidores una dieta que algunos han juzgado de lo más nutritiva y prolífica, no ha sido para convertirse en tributarios de las naciones que iban a ofrecer esta dieta, sino para manifestar su propio poder y ejercitar la obediencia de la gente. Si han establecido o han permitido que se establecieran castigos por el incumplimiento del celibato, no han hecho más que cumplir con las peticiones de aquellos ilusos rigoristas que, víctimas de la política ambiciosa y bien preparada de sus gobernantes, se sometieron primero a esta inútil obligación mediante el voto.

IX. El principio del ascetismo parece que fue originalmente el ensueño de ciertos especuladores superficiales que, habiendo percibido o habiéndose imaginado que a ciertos placeres, cuando se obtienen en ciertas circunstancias, a la larga les siguen unos dolores más que equivalentes a ellos, aprovecharon cualquier ocasión para combatir todo aquello que se presentara bajo el nombre de placer. Por consiguiente, habiendo llegado tan lejos y habiendo olvidado el punto de partida, siguieron adelante y llegaron tan lejos como para pensar que era meritorio enamorarse del dolor. Incluso esto, como podemos ver, es en el fondo el principio de la utilidad mal aplicado.

X. El principio de la utilidad puede ser coherentemente seguido; y no es más que tautología decir que cuanto más coherentemente sea seguido, mejor será siempre para la humanidad. El principio del ascetismo nunca ha sido ni nunca podrá ser coherentemente seguido por ninguna criatura viviente. Dejemos que una décima parte de los habitantes de la tierra lo sigan coherentemente, y acabarán transformándola en un infierno.

XI. Entre los principios contrarios al de la utilidad, el que actualmente parece tener más influencia en cuestiones políticas es el que se podría llamar principio de la simpatía y la antipatía. Por principio de la simpatía y la antipatía quiero decir el principio que aprueba o desaprueba ciertas acciones no en base a su tendencia a aumentar la felicidad, ni tan sólo en base a su tendencia a disminuir la felicidad del grupo de cuyo interés se trata, sino simplemente porque un hombre se encuentra dispuesto a aprobarlas o a desaprobarlas, sosteniendo que esta aprobación o desaprobación es una razón suficiente por sí misma, y rechazando la necesidad de considerar ninguna base extrínseca. Por consiguiente, tanto en el terreno general de la moral como en el terreno particular de la política, se mide la cantidad (y se determina el motivo) de castigo por el grado de desaprobación.

XII. Está claro que éste es más un principio verbal que real; no es un principio positivo, ni un término empleado para significar la negación de todos los principios. Lo que uno espera encontrar en un principio es algo que indique alguna consideración externa como medio de autorizar y guiar los sentimientos internos de aprobación y desaprobación; pero esta esperanza es defraudada por una proposición que lo que hace es ni más ni menos que sostener cada uno de aquellos sentimientos como base y medida de sí mismo.

XIII. Al revisar el catálogo de acciones humanas (dice un partidario de este principio) con el fin de determinar cuáles de ellas deben ser marcadas con el sello de la desaprobación, sólo es necesario aconsejarse con los propios sentimientos: todo aquello que uno tenga propensión a condenar, está mal por esta razón. Por esta misma razón reciben un castigo; en qué proporción una acción es contraria a la utilidad, o si de alguna manera es contraria a la utilidad, no cambia la cosa. En esta misma *proporción* encuentra el castigo: si odias mucho, castiga mucho: si odias poco, castiga poco; castiga como odies. Si no odias nada, no castigues nada; los buenos sentimientos del alma no pueden ser vencidos ni tiranizados por los duros y severos dictados de la utilidad política.

XIV. Los varios sistemas que se han formado acerca de la medida de lo correcto y lo incorrecto se pueden reducir todos al principio de la simpatía y la antipatía. Un mismo examen puede servir para todos. Consisten todos ellos en muchas estratagemas para evitar la obligación de recurrir a alguna medida externa y para persuadir al lector de que acepte el sentimiento o la opinión del autor como razón por sí misma. La expresión es diferente, pero el principio es el mismo.

XV. Está claro que los dictados de este principio coincidirán frecuentemente con los de la utilidad, a pesar de que quizá no sea ésta su intención. Probablemente será más frecuente que coincida que no coincida, y de aquí que la cuestión de la justicia penal esté conducida del tolerable modo que se observa comúnmente hoy día. Porque ¿qué base más natural y más general puede haber para aborrecer una práctica que la animadversión contra esa práctica? Algo que todos los hombres estén expuestos a sufrir, todos los hombres estarán dispuestos

a odiarlo. De todos modos, esto dista mucho de ser una base constante, porque cuando un hombre sufre, no siempre sabe por qué sufre. Un hombre puede sufrir muchísimo, por ejemplo, por un nuevo impuesto, sin ser capaz de descubrir que la causa de sus sufrimientos está en la injusticia de algún vecino que burló el pago de un viejo impuesto.

XVI. El principio de la simpatía y la antipatía es más fácil que peque por el lado de la severidad. Es decir, por aplicar un castigo en muchos casos que no se merece ninguno y, en muchos casos que se merece alguno, por aplicar más de los merecidos. No hay ningún incidente imaginable, por más trivial que sea y por más lejos que esté de la maldad, del que este principio no pueda extraer un motivo de castigo. Cualquier diferencia de gustos, cualquier diferencia de opiniones, sobre cualquier tema. No hay ningún desacuerdo, por insignificante que sea, que la perseverancia y el altercado no puedan convertir en un asunto serio. Cada uno llega a ser un enemigo a los ojos del otro y, si las leyes lo permiten, un criminal. Ésta es una de las circunstancias por la que se distingue la raza humana de los animales (y no es que sea precisamente ventajosa).

XVII. A pesar de todo, no es imposible de ningún modo que este principio peque por el lado de la indulgencia. Una maldad cercana y perceptible provoca antipatía. Una maldad remota e imperceptible, aunque no por ello menos real, no tiene efecto alguno. A lo largo de este trabajo habrá numerosos ejemplos que lo prueben. Ponerlos aquí rompería el orden del mismo.

XVIII. Quizá pueda extrañar que durante todo este tiempo no se haya mencionado el principio *teológico*, que es aquel principio que profesa recurrir, para la medida de lo correcto y lo incorrecto, a la voluntad de Dios. Pero el caso es que, de hecho, esto no es un principio distinto. Nunca es nada más ni nada menos que alguno de los tres principios mencionados anteriormente, presentado bajo otra forma. La *voluntad* de Dios referida aquí no puede ser su voluntad revelada, según la contienen las sagradas escrituras: por ello éste es un sistema al que actualmente a nadie se le ocurre recurrir por lo que a los detalles de la administración política se refiere; e incluso cuando puede ser aplicado a los detalles de la conducta privada, los más eminentes teólogos de todas las creencias admiten universalmente que se necesitan las más amplias interpretaciones: ¿para qué sirve si no el trabajo de estos teólogos? Y para seguir estas interpretaciones, también se admite que hay que adoptar alguna otra medida. Por lo tanto, la voluntad a la que nos referimos en esta ocasión es la que podríamos llamar voluntad *presunta*, es decir, aquello que se presume que es su voluntad en base a la conformidad de sus dictados con los de algún otro principio. ¿Cuál será, entonces, este otro principio? Debe ser alguno de los tres antes mencionados, porque, tal como hemos visto, no puede haber ningún otro. Es evidente, por lo tanto, que, partiendo de la revelación, no se puede arrojar ninguna luz sobre la medida de lo correcto y lo incorrecto por medio de lo que se pueda decir sobre cuál es la voluntad de Dios. Podemos estar perfectamente seguros, por tanto, de que cualquier cosa correcta es conforme a la voluntad de Dios, pero esto dista tanto de responder al propósito de mostrarnos qué está bien, que es necesario saber antes si una cosa es correcta para saber a partir de aquí si es conforme a la voluntad de Dios.

XIX. Hay dos cosas que se pueden confundir muy fácilmente, pero que nos interesa distinguir con cuidado: el motivo o la causa, que cuando operan so-

bre la mente de un individuo producen un acto cualquiera, y la base o la razón que autoriza a un legislador, o a otro espectador, a contemplar este acto con una mirada de aprobación. Cuando el acto, en el ejemplo concreto en cuestión, produce efectos que nosotros aprobamos, y aún más, si observamos que el mismo motivo puede frecuentemente producir, en otros casos, los mismos efectos, podemos transferir nuestra aprobación al motivo mismo y asumir, como la base justa de la aprobación que otorgamos al acto, la circunstancia que lo origina a partir de este motivo. Ha sido así como el sentimiento de antipatía se ha considerado frecuentemente como una base justa de la acción. La antipatía, por ejemplo, en tal o cual caso, es la causa de una acción de la que se esperan buenos efectos, pero esto no la convierte en una base correcta de la acción en ese ni en ningún otro caso. Es más. No sólo los efectos son buenos sino que el agente ya ve de antemano que lo serán. Esto puede convertir la acción en una acción perfectamente correcta pero no puede convertir a la antipatía en una base correcta de la acción. Porque el mismo sentimiento de antipatía, si lo consideramos implícitamente, puede producir, y muy frecuentemente es así, los peores afectos. La antipatía, por lo tanto, nunca puede ser una base correcta de acción. Por consiguiente, tampoco puede serlo el resentimiento que, como veremos más adelante, es sólo una modificación de la antipatía. La única base correcta de una acción que puede subsistir es, después de todo, la consideración de la utilidad, que si es un principio de acción y de aprobación correcto en un caso, también lo es en cualquier otro. Los otros muchos principios, es decir, los otros motivos, pueden ser las razones por las cuales se *ha* realizado un acto, es decir, las razones o causas de haberlo realizado; pero ésta sólo puede ser la razón por la cual podía o se debía realizar. La antipatía o el resentimiento siempre requieren ser regulados para evitar que produzcan daño. ¿Regulados por quién? Siempre por el principio de la utilidad. El principio de la utilidad no requiere ni admite más regulador que él mismo.

III. De las cuatro sanciones o fuentes de dolor y de placer

I. Se ha mostrado que la felicidad de los individuos de quienes se compone una comunidad, que es lo mismo que decir sus placeres y su seguridad, es el fin y el único fin que el legislador debe tener en cuenta, la única medida de acuerdo con la cual cada individuo debe, en tanto que depende del legislador, ser *inducido* a orientar su conducta. Pero, si bien hay muchas cosas que *hacer*, en última instancia un hombre no puede ser *inducido* a hacer nada si no es por el dolor y el placer. Habiendo examinado de un modo general estos dos grandes objetos (v.gr., el placer, y lo que viene a ser lo mismo, la inmunidad al dolor) en tanto que causas *finales*, será necesario examinar el placer y el dolor por sí mismos, en tanto que causas o medios *eficientes*.

II. Hay cuatro fuentes distinguibles de las que acostumbran a surgir el placer y el dolor; consideradas separadamente, se pueden denominar: *física, política, moral y religiosa*, y puesto que los placeres y dolores que pertenecen a cada una de ellas son capaces de dar una fuerza de obligatoriedad a cualquier ley o regla de conducta, se pueden denominar todas ellas *sanciones*.

III. Si el placer o el dolor tienen lugar o son esperados en la vida presente y en el curso normal de la naturaleza, no modificado a propósito por la interposición extraordinaria de ningún ser superior invisible, se puede decir que provienen de o que pertenecen a la *sanción física.*

IV. Si de manos de una persona *particular*, o de un grupo de personas de la comunidad, que bajo nombres correspondientes al de *juez*, son escogidos con el propósito concreto de dispensarlos de acuerdo con la voluntad del poder gobernante soberano o supremo del Estado, se puede decir que provienen de la *sanción política.*

V. Si de manos de unas personas de la comunidad al azar, dado que puede ocurrir que la parte en cuestión algún día en el curso de su vida tenga que tratar con ellas, de acuerdo con la disposición espontánea de cada hombre y no de acuerdo con ninguna regla establecida o concertada, se puede decir que provienen de la *sanción moral* o *popular.*

VI. Si surgen de la mano inmediata de un ser superior invisible, tanto en la vida presente como en un futuro, se puede decir que provienen de la *sanción religiosa.*

VII. Los placeres y los dolores que se supone que provienen de las sanciones *físicas, políticas o morales*, deben ser esperados para ser experimentados en la vida *presente*; los que se espera que provengan de la sanción *religiosa* pueden ser esperados para ser experimentados tanto en la vida presente como en un *futuro.*

VIII. Aquellos que se pueden experimentar en la vida presente, naturalmente no pueden ser otros que los que una naturaleza humana es susceptible de experimentar en el curso de la vida presente, y de cada una de estas fuentes pueden surgir todos los dolores y placeres de los que la naturaleza humana es susceptible en el curso de la vida presente. Con respecto a éstos (que son los únicos que aquí nos interesan), los que pertenecen a cualquiera de aquellas sanciones en el fondo no difieren de aquellos que pertenecen a cualquiera de las otras tres; la única diferencia que hay entre ellos radica en las circunstancias que acompañan a su producción. Un sufrimiento que acontece a un hombre en el curso natural y espontáneo de las cosas podría llamarse, por ejemplo, una *calamidad*; en cuyo caso, si se supone que le aconteció debido a una imprudencia por su parte, se podría llamar un castigo procedente de la sanción física. Ahora, si este mismo sufrimiento fuera infligido por la ley, sería lo que normalmente se llama *pena*; si se infligiera por falta de una ayuda amistosa que la mala conducta, o la supuesta mala conducta, del sufridor ha ocasionado que se le negara, sería un castigo proveniente de la sanción *moral*; si fuera mediante la interposición de una providencia concreta, un castigo proveniente de la sanción religiosa.

IX. Los bienes de un hombre o su propia persona son consumidos por el fuego. Si esto le ocurre por lo que se llama un accidente, es una calamidad; si es a causa de su propia imprudencia (por ejemplo, por olvidarse de apagar su vela), se podría llamar un castigo de sanción física; si le ocurriera como sentencia de un magistrado político, un castigo perteneciente a la sanción *política*; esto es, lo que generalmente se llama una pena; si por la falta de ayuda que su *vecino* le negó por no gustarle su calidad *moral*, un castigo de sanción *moral*; si por un acto inmediato de disgusto de Dios, manifiesto a causa de algún *pecado* que él hubiera cometido, o a través de algún aturdimiento de la mente ocasionado por el terror a este disgusto, un castigo de la sanción *religiosa.*

X. Respecto a aquellos placeres y dolores que pertenecen a la sanción religiosa en una vida futura, no podemos saber de qué clase pueden ser. No está abierto a nuestra observación. Durante la vida presente sólo son objeto de expectativa, y no podemos hacernos ninguna idea de si esta expectativa deriva de una religión natural o relevada, o de qué tipo concreto de placer y de dolor se trata, y si es diferente que aquellos que están abiertos a nuestra observación. Las mejores ideas que podemos obtener acerca de tales placeres y dolores son globalmente confusas en cuanto a su calidad. En otro lugar se considerará en qué otros aspectos nuestras ideas a este respecto *pueden* ser aclaradas.

XI. Como podemos observar, de estas cuatro sanciones, la física es en conjunto la base de la política y la moral, y también lo es de la religiosa, en tanto que ésta mantenga una relación con la vida presente. Está incluida en cada una de las otras tres. Puede operar en cualquier caso (es decir, cualquiera de los dolores o placeres que pertenecen a ella puede operar) independientemente de las *demás*, pero ninguna de *éstas* puede operar si no es por medio de aquélla. En una palabra, los poderes de la naturaleza pueden operar por sí mismos, pero ni el magistrado ni los hombres en general *pueden* operar, y se *supone* que Dios tampoco puede operar en el caso en cuestión, si no es a través de los poderes de la naturaleza.

XII. Parecía útil encontrar un nombre común para estos cuatro elementos que tanto tienen en común en su naturaleza. Parecía útil, en primer lugar, por la comodidad de dar un nombre a ciertos dolores y placeres, para los cuales un nombre igualmente característico hubiera sido difícil de encontrar de otra manera; en segundo lugar, para mostrar la eficacia de ciertas fuerzas morales, la influencia de las cuales tiende a no ser suficientemente atendida. ¿La sanción política ejerce alguna influencia sobre la conducta de la humanidad? La sanción moral y la religiosa también la ejerce. En cada pulgada de la carrera política de un magistrado, sus operaciones corren el riesgo de ser ayudadas o impedidas por estos dos poderes extraños, algunos de los cuales, o ambos, serán o bien sus rivales o bien su aliados. ¿Qué le pasará si prescinde de ellos en sus cálculos? Casi seguro que al final se dará cuenta de que se ha equivocado. Encontraremos abundantes pruebas de ello en el curso de este trabajo. Por consiguiente, le interesa tenerlos continuamente a la vista, y bajo un nombre tal que muestre la relación que mantienen con sus propios propósitos e intenciones.

[...]

BENJAMIN CONSTANT (1767-1830)

Benjamin Constant expresa con mucha exactitud el denominado «liberalismo doctrinario», en el que «doctrinario» no tiene la habitual acepción de «ideológicamente extremoso», sino, bien al contrario, la de «término medio», la de intentar reconciliar posiciones enfrentadas. Se le debe interpretar, pues, en el grupo que integran Royer-Collard o Guizot (profundamente estudiados entre nosotros por Díez del Corral). Esta moderada posición ideológica contrasta agudamente con su tempestuosa biografía personal, que expresa fielmente su vinculación con el movimiento romántico (de hecho, Constant mantuvo una larga relación con Madame De Staël, la primera teorizadora del romanticismo).

Constant es ya alguien activo en la política francesa a fines del proceso revolucionario, siendo uno de los inspiradores del golpe de Termidor y situándose luego en los círculos del emperador. Tras la Restauración, es a la vez una figura académica y política, autor de un Cours de politique constitutionnelle *(cuatro volúmenes publicados entre 1818 y 1820) y, muy posteriormente, de unos* Mélanges de littérature et politique. *Estas obras, conformistas y poco innovadoras, contrastan con la imagen del autor que dan sus textos privados, recogidos y editados en parte bajo el título de* Les journaux intimes. *Otros textos políticos, más breves y polémicos, revisten mayor interés, como* Del espíritu de conquista y de la usurpación *(1813), manifiesto político en favor de Bernadotte, o* De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos *(1819). Por fin, no debe silenciarse su importante novela* Adolphe.

Para Constant, la idea clave es la idea de libertad: «He defendido durante cuarenta años el mismo principio: libertad en todo, en religión, en literatura, en filosofía. en industria, en política [...].»

Pero Constant define de un modo específico esa libertad. Existen, dirá, dos acepciones de libertad. La libertad «de los antiguos» (entendiendo por tal el mito de los griegos), que consistía en el derecho de todo ciudadano a la participación en toda decisión política, y la libertad «de los modernos». Para los modernos (es decir, para el propio Constant), la libertad ya no significa participación, sino representación en las tareas de gobierno y garantías de no intervención de los poderes públicos en los asuntos privados de los ciudadanos. La libertad de los modernos es «el goce pacífico de la independencia privada», definición que cobra su pleno sentido si se la compara con la definición virtualmente idéntica que el Código civil napoleónico daba de la posesión.

La libertad, por otra parte, no se identifica con la democracia; incluso, al contrario, debe distinguirse de ella: «Por libertad entiendo el triunfo de la individualidad, tanto sobre la autoridad que pretende gobernar mediante el despotismo, como sobre las masas que reclaman el derecho de sojuzgar a la minoría.»

Constant, pues, expresa con mucha exactitud el sector moderado del período postrevolucionario, que quiere situarse en una tercera posición entre la monarquía absoluta tradicional y los movimientos revolucionarios. Esta posición intermedia, y las oscilaciones políticas a que da lugar, se ve bien reflejada en la cambiante actitud de Constant frente a Napoleón: si al principio acoge bien la llegada de Napoleón al Consulado, más tarde conspirará en los círculos antiimperiales. Sin embargo, durante los Cien Días colaborará con los proyectos napoleónicos, siendo coautor del Acta adicional. Aun así, pocas semanas después califica a Napoleón de «miserable tránsfuga», lo que no le impide anotar en su diario a los dos meses: «Velada con el emperador [...]: entiende muy bien la libertad.»

El Constant integrado a los círculos oficiales tras la Restauración emprende una tarea de formalización del nuevo orden político. En su Cours... *recoge la idea de división de poderes como instrumento básico para la defensa de las libertades, pero reformula el esquema de Montesquieu, distinguiendo no menos de siete poderes distintos en el Estado.*

Por otra parte. Constant teorizará y formalizará la noción de sufragio censitario, esto es, la concesión de derechos políticos sólo a la clase de los propietarios. El fundamento de esta restricción intenta presentarse como un silogismo: «Sólo la propiedad proporciona el ocio indispensable para la adquisición de las luces y la rectitud del juicio; por consiguiente, sólo ella hace a los hombres capaces del ejercicio de los derechos políticos.» Quienes no son propietarios deben invertir todo su tiempo en la adquisición de sus medios de vida y carecen, por consiguiente, de la educación necesaria para la acción política e, incluso, de la mera posibilidad de adquirir esa educación. Por tanto, esos derechos deben reservarse en exclusiva a los propietarios.

Propietarios que, sin embargo, no forman una clase cerrada: cualquiera puede, mediante su trabajo y su habilidad, adquirir la condición de propietario. Por ello afirmará Constant que el comercio y la industria constituyen el fundamento de la libertad, «mediante una acción lenta y gradual, que nada puede detener». A pesar de estas afirmaciones, Constant polemizará activamente contra Saint-Simon y contra Bentham, lo cual es indicativo acerca del alcance político y social de sus planteamientos. Por una parte, Constant muestra una fuerte desconfianza ante las posibles virtudes de la industria y manifiesta preferir una economía de tipo más bien artesanal. Por otra parte, rechazará los planteamientos utilitaristas, afirmando la existencia de un derecho natural. previo a toda legislación positiva, cuya existencia le sirve tanto para rechazar los postulados de Bentham como para afirmar la legitimidad de la revuelta frente a las leyes injustas, esto es, contrarias al derecho natural. En esa doble distinción, Constant se muestra como un pensador contrario a lo que van a ser las tendencias dominantes del siglo XIX *y, en definitiva, como un pensador que no supera la problemática de los enciclopedistas.*

CONSTANT

*DE LA LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS COMPARADA CON LA DE LOS MODERNOS**

Discurso pronunciado en el Ateneo de París

SEÑORES,

Me propongo hoy someter a vuestro examen algunas distinciones bastante nuevas todavía entre dos géneros de libertad, cuyas diferencias no han sido advertidas hasta el día, o al menos se ha dicho muy poco sobre ellas. La una es la libertad, cuyo ejercicio era tan amado de los antiguos pueblos; la otra, aquella cuyo goce es particularmente precioso a las naciones modernas. Esta indagación será interesante, si no me engaño bajo dos aspectos.

Primeramente, la confusión de estas dos especies de libertad ha sido entre nosotros, durante las épocas más célebres de nuestra revolución, la causa de muchos males. Se ha visto a Francia fatigarse en ensayos inútiles, cuyos autores, irritados por su poco éxito, han intentado obligarla a gozar del bien que no quería, y le han disputado el que quería. En segundo lugar, llamados por nuestra revolución a gozar de los beneficios de un gobierno representativo, es curioso y útil el indagar por qué este gobierno, el único a cuyo abrigo podemos encontrar alguna libertad y tranquilidad, ha sido casi enteramente desconocido a las naciones libres de la antigüedad. Yo sé bien que se ha pretendido seguir de alguna manera las huellas de ciertos pueblos de la antigüedad, como de la república de Lacedemonia, por ejemplo, y de nuestros antepasados los galos, pero con muy poca exactitud.

El gobierno de Lacedemonia era una aristocracia monacal, y de ningún modo un gobierno representativo. La autoridad de los reyes estaba limitada, pero lo estaba por los éforos, y no por hombres investidos de una misión semejante a aquella que la elección confiere en este tiempo a los defensores de nuestras libertades. Aquellos magistrados, no hay duda, después de haber sido instituidos por los reyes, fueron nombrados por el pueblo; pero no eran más que cinco en número. Su autoridad era religiosa del mismo modo que política; tenían parte aun en la administración del gobierno, es decir, en el poder ejecutivo; y en este hecho su prerrogativa, como la de casi todos los magistrados populares en las antiguas repúblicas, lejos de ser simplemente una barrera contra la tiranía, llegaba a ser algunas veces ella misma una tiranía insoportable.

El régimen de los galos, que se parecía bastante a aquel que quería darnos cierto partido, era teocrático y guerrero al mismo tiempo; los sacerdotes gozaban de un poder sin límites; la clase militar y la nobleza poseían privilegios muy insolentes y opresivos; y el pueblo estaba sin derechos ni garantías. En Roma los

* B. Constant, *Del espíritu de conquista*, estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía, trad. de M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, Tecnos, Madrid, 1988.

tribunos tenían hasta cierto punto una misión representativa; eran los órganos de aquellos plebeyos que la oligarquía (que en todos los siglos es la misma) había sometido, al derrocar a los reyes, a una dura esclavitud. El pueblo ejercía siempre directamente una gran parte de los derechos políticos: se reunía para votar las leyes, y para juzgar a los patricios procesados: no había, sin embargo, en Roma sino débiles vestigios del sistema representativo.

Este sistema es un descubrimiento de los modernos; y vosotros veréis, señores, que el estado de la especie humana en la antigüedad no permitía que una institución de esta naturaleza se introdujera y se estableciese. Los antiguos pueblos no podían conocer sus necesidades ni sus ventajas: su organización social los conducía a desear una libertad del todo diferente de aquella que nos asegura este sistema: punto que demostraré con toda la exactitud que me sea posible.

Preguntemos desde luego lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra *libertad*. Ella no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos.

Ésta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. No encontraréis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver que formaban parte de la libertad en los pueblos modernos. Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes que hemos indicado. En las cosas que nos parecen más útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares. Terpandro no pudo entre los espartanos añadir una cuerda a su lira sin que los éforos se diesen por ofendidos. Aun en las relaciones domésticas más ocultas también intervenía la autoridad: un joven lacedemonio no podía visitar libremente a su nueva esposa: en Roma los censores escudriñaban hasta el interior de las familias: las leyes regulaban las costumbres; y, como éstas tienen conexión con todo, nada había que aquéllas no pretendiesen arreglar.

Así, entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano decidía de la paz y de la guerra; como particular estaba limitado, observado y reprimido en todos sus movimientos; como porción del cuerpo colectivo cuestionaba, destituía, condenaba, despojaba, desterraba y decidía la vida de los magistrados o de sus superiores; pero como sometido al cuerpo colectivo podía llegar también la ocasión de ser privado de su estado, despojado de sus dignidades, arrojado del territorio de la república, y condenado a muerte por la voluntad discrecional del todo de que formaba parte. Entre los modernos al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aun en los Estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa: y si en algunas épocas fijas, pero raras, llega a ejercer esta soberanía, lo hace rodeado de mil trabas y precauciones, y nunca sino para abdicar de ella.

Mas debo aquí detenerme un instante para prevenir una objeción que podría hacérseme. «En la antigüedad —se me dirá— existía una república en la cual no había, como acaba de pintarse, la esclavitud de la existencia individual del cuerpo colectivo: esta república es la más célebre de todas, a saber, la de Atenas.» Pero más adelante explicaré la causa conviniendo, como convengo, en la verdad del hecho. Allí veremos por qué, de todos los Estados antiguos, el de Atenas es el que más se parece a los modernos. Por todas partes la jurisdicción social estaba allí limitada. Los antiguos, como dice Condorcet, no tenían noción alguna de los derechos individuales. Los hombres no eran, por explicarme así, sino máquinas, cuyos resortes y ruedas regulaba y dirigía la ley. La misma sujeción caracterizaba a los buenos tiempos de la república romana: el individuo estaba de alguna manera como perdido en la nación, y el ciudadano en la ciudad. Pero vamos ahora a remontarnos al origen de esta diferencia esencial entre los antiguos y nosotros.

Todas las repúblicas de los primeros tiempos estaban reducidas a límites estrechos. La más poblada, la más poderosa, la más considerable entre ellas no era igual en extensión al más pequeño de los Estados modernos. Por una consecuencia inevitable de su poca extensión, el espíritu de esta república era belicoso: cada pueblo estaba continuamente rozando o incomodando a sus vecinos, o era incomodado por ellos. Constituidos así por la necesidad, es decir, los unos contra los otros, estaban combatiendo o amenazándose sin cesar. Aquellos que no querían ser conquistadores no podían dejar las armas de lado so pena de ser conquistados. Todos compraban su seguridad, su independencia, su existencia entera al precio de la guerra. Éste era el interés constante, y la ocupación casi habitual en los Estados libres de la antigüedad. Así era que por un resultado igualmente necesario de esta manera de existir, todos estos Estados tenían esclavos; y las profesiones mecánicas, y aun en algunas naciones, las industriales, estaban confiadas a las manos cargadas de cadenas.

El mundo moderno nos ofrece un espectáculo completamente opuesto. Los menores Estados de nuestros días son incomparablemente más vastos que Esparta o que Roma durante cinco siglos. La división misma de Europa en mucho es, gracias a los progresos de las luces, más bien aparente que real. Mientras que cada pueblo antiguamente formaba una familia aislada, enemiga nata de otras familias, existe hoy entre nosotros una gran masa de hombres bajo diferentes

nombres y bajo diversos modos de organización social, pero homogénea en su naturaleza. Ésta es bastante fuerte para no tener nada que temer de las hordas bárbaras, y bastante ilustrada para que la guerra pese sobre ella, porque su tendencia uniforme es hacia la paz.

Esta diferencia me conduce a otra. La guerra es anterior al comercio; porque una y otro no son sino medios diferentes de conseguir el mismo objeto, que es el de poseer aquello que se desea. El comercio no es sino un homenaje hecho a la fuerza del poseedor por el que aspira a la posesión: es una tentativa para obtener de buena voluntad aquello que no se espera conquistar por la violencia. Un hombre que fuese siempre el más fuerte nunca tendría la idea de comerciar. La experiencia es que probándole que la guerra, es decir, el empleo de su fuerza contra la fuerza de otro, le expone a diversas resistencias y a diversos choques, le inclina a recurrir al comercio o lo que es lo mismo, a un medio más agradable y seguro de empeñar el interés de otro a consentir en lo que conviene al suyo propio. La guerra es el impulso, y el comercio el cálculo; pero por esta razón debe llegar una época en que éste reemplace a aquélla, y es a la que nosotros hemos llegado.

No quiero decir con esto que no haya habido pueblos comerciantes entre los antiguos; pero estos pueblos hacían de algún modo una excepción a la regla general. Los límites de este discurso no me permiten indicar todos los obstáculos que se oponían entonces a los progresos del comercio; pero referiré uno solo: la ignorancia de la brújula obligaba a los marinos de la antigüedad a no perder de vista las costas sino lo menos posible. Atravesar las columnas de Hércules, es decir, pasar el estrecho de Gibraltar, se consideraba como la empresa más atrevida que podía hacerse. Los fenicios y cartagineses, que eran los más hábiles en la navegación, no se atrevieron a hacerlo sino muy rara vez, y su ejemplo quedó por mucho tiempo sin ser imitado. En Atenas, de la que hablaremos luego, el interés marítimo era de cerca del sesenta por ciento, al paso que el interés ordinario no era más que del doce. ¡Tanto influía la idea de una navegación larga en la del peligro!

Además, si yo pudiera entregarme a una digresión que había de ser larga por necesidad, os manifestaría por el aspecto particular de las costumbres, de los hábitos, del modo de traficar de los pueblos antiguos comerciantes con los otros pueblos, que hasta su comercio se hallaba impregnado, por decirlo así, del espíritu de la época, de la atmósfera de la guerra y de la hostilidad que les rodeaba. El comercio entonces era un accidente dichoso; hoy es el estado ordinario, el objeto único, la tendencia universal y la verdadera vida de las naciones, que apetecen únicamente el descanso, con él la comodidad, y como origen de ésta la industria. La guerra es un medio cada día más ineficaz de llenar estos deseos. Sus cambios no ofrecen ya a los individuos ni a las naciones beneficios que igualen a los resultados de un trabajo pacífico, y de unas mudanzas regulares. Entre los antiguos una guerra victoriosa aumentaba los esclavos, los tributos y las tierras a la riqueza pública y particular. Entre los modernos la guerra más afortunada cuesta infaliblemente más que vale. En fin, gracias al comercio, a la religión y a los progresos intelectuales y morales de la especie humana ya no hay esclavos entre las naciones europeas. Los hombres libres son los que deben ejercitar todas las profesiones, y proveer a todas las necesidades de la sociedad.

El resultado de estas diferencias es más fácil de conocer. La extensión de un país disminuye tanto en importancia política que da muy poca consideración a la porción de cada individuo por grande que sea. El republicano más rudo de Roma o de Esparta era una autoridad. No sucede lo mismo con el simple ciudadano de Gran Bretaña o de los Estados Unidos: su influencia personal es un elemento imperceptible de la voluntad social cuando imprime al gobierno su dirección.

En segundo lugar, la abolición de la esclavitud quita a la porción libre todo el margen que le resultaría de que los esclavos estuviesen encargados de la mayor parte de los trabajos. Sin la población esclava de Atenas veinte mil atenienses no hubieran podido ir a deliberar todos los días a la plaza pública.

En tercer lugar, el comercio no deja como la guerra en los hombres sino intervalos de inactividad. El ejercicio perpetuo de los derechos políticos, la discusión diaria de los negocios del Estado, las disensiones, los conciliábulos, todo el séquito y movimiento de las facciones, y las agitaciones necesarias (ocupación precisa, si es que puedo hablar en estos términos, en la vida de los pueblos libres de la antigüedad, que sin este recurso hubieran caído bajo el peso de una inacción perjudicial), no hubiesen ofrecido sino confusión y fatiga a las naciones modernas, en las que cada uno entregado a sus especulaciones, a sus empresas, o a los goces que obtiene o espera, no quiere ser apartado de todo esto sino momentáneamente y lo menos posible.

En fin, el comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual, socorre sus necesidades y satisface sus deseos sin intervención de la autoridad. Esta intervención es casi siempre, y no sé por qué digo *casi* y no sólo *siempre,* un trastorno de él mismo y una mortificación; porque, cuando el poder colectivo quiere mezclarse en las especulaciones particulares incomoda a los especuladores; y cuando los gobiernos pretenden hacer nuestros negocios, nos causan más mal y más dispendios sin comparación que nosotros mismos.

[...]

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831)

Nació en Stuttgart en 1770. Estudió en el Seminario de Tubinga con Hölderlin y Schelling. Posteriormente residió en Berna, Francfort, Jena y Núremberg. En 1816 fue nombrado catedrático de filosofía en Heidelberg y en 1818 sucedió a Fichte como catedrático de filosofía en la universidad de Berlín, ciudad en que murió en 1831. Sus obras más importantes son Fenomenología del espíritu *(1807),* Ciencia de la lógica *(1812),* Enciclopedia de las Ciencias filosóficas *(1817) y* Principios de la Filosofía del Derecho *(1821). Posteriormente aparecieron recopiladas por sus alumnos a través de apuntes* Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía y Filosofía de la Religión.

El devenir es el concepto fundamental de su pensamiento. Así, la Fenomenología del Espíritu *se presenta como el devenir de la conciencia desde la «certeza sensible» hasta el «saber absoluto», y la* Filosofía del Derecho *como el devenir de la «voluntad libre» desde su primera exteriorización en la apropiación hasta la más alta manifestación de la eticidad en el Estado. Este concepto se relaciona inmediatamente con la dialéctica. Frente a la dialéctica de Fichte, que hacía de la negación o negatividad el segundo momento o antítesis, Hegel piensa que hay que poner la negatividad desde el principio, pues la negación o negatividad es el segundo momento o antítesis, Hegel piensa que ha que poner la negatividad desde el principio, pues la negación es el auténtico motor de la dialéctica. No es posible avanzar sin negarse, sin exteriorizar la propia contradicción. La negatividad está presente en los tres momentos: aunque se muestra claramente en el segundo, está ya en el primero, cuya simplicidad es aparente; esconde la negatividad que surge en el segundo paso. Por su parte, el tercer momento retiene también la negatividad como referencia articulada. La auténtica unidad nunca es la que nos viene dada, lo que primero se nos presenta, sino el resultado de un proceso dialéctico necesario y conflictivo. Siempre, subraya Hegel, el tercer momento significa un regreso al primero; el movimiento avanza, por tanto, no en perpetua huida hacia adelante, sino en curva hacia el origen. Es una espiral en tres dimensiones, un movimiento circular en que en cada momento estamos en el mismo sitio, pero, para decirlo así, más arriba. Así se debe entender el concepto hegeliano del* Aufhebung *como regreso al mismo sitio pero en otro plano; así, las diferencias y oposiciones que aparecen en el momento de la escisión no se eliminan en el tercer momento sino que se conservan superadas (*aufgehoben*).*

Hegel conoció tres grandes acontecimientos políticos: la Revolución francesa, el Imperio napoleónico y, finalmente, la guerra prusiana de liberación. Su filosofía política viene marcada por el intento de conciliar la polis *griega, donde la vida comunitaria y la relación del hombre con la comunidad eran prioritarias frente a cualquier situación particular, con la nueva subjetividad nacida de la*

Revolución francesa. Hegel ve ésta como el intento culminante por realizar los dictados de la razón humana en el mundo y siente por ella un entusiasmo juvenil —que modera con los años—, considerándola «el primero y grandioso espectáculo de iniciar enteramente desde el principio y por el pensamiento la constitución de un gran Estado real trastocando todo lo existente». Para ella, los hombres han de rehacer las cosas desde una libertad incondicionada e ilimitada a la que Hegel llama «la libertad absoluta». Pero tal sublime intento de que la razón gobierne el mundo aborta en el Terror, al que conduce el desatarse incontrolado de los intereses particulares y la incapacidad de recrear una nueva sociedad que reemplace a la que ha destruido. El propósito político de Hegel podría así resumirse como el intento de articular la comunión entre el ciudadano y la polis *con la autonomía moral radical de Kant y de Rousseau.*

I. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

La Constitución de Alemania, *escrita hacia 1801, es el primer intento de Hegel de dar una definición viable del Estado, que pudiera afrontar el impacto radical de las guerras revolucionarias francesas sobre el sistema político tradicional de Alemania. Estos puntos de vista fueron sistematizados en la obra que contiene el núcleo de su pensamiento político:* Principios de la Filosofía del Derecho. *La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho, y la idea del derecho es la libertad. La libertad no es un simple predicado de la voluntad, sino su esencia.*

La filosofía hegeliana del derecho se divide en tres partes: derecho abstracto, moralidad y eticidad.

Para Hegel, las relaciones entre el individuo y la sociedad se hallan en su inicio reguladas por el derecho abstracto. Este derecho contiene prescripciones de su índole jurídica por cuanto que el sujeto considera a sus interlocutores como iguales, titulares de los mismos derechos que él mismo. Sin embargo, se trata de un derecho abstracto porque sus normas se limitan a intentar garantizar la convivencia, sin atender a la voluntad interna de los sujetos de derecho. En este primer estadio, el hombre realiza su libertad a través de la propiedad. Inicialmente, el hombre ha expresado su libertad utilizando las cosas y, todavía más, apropiándoselas efectivamente, encarnando su voluntad en ellas. No obstante, la apropiación ha dado como resultado la mera posesión. Pero esa posesión deviene propiedad si se hace objetiva tanto para otros individuos como para el tenedor efectivo, desde entonces propietario. La propiedad, entonces, no aparece como una relación entre el hombre y las cosas, sino como mediación necesaria para conseguir ser reconocido por los demás hombres en el mundo objetivo.

Fundamentada la persona a través de la apropiación (propiedad) como sujeto de derechos, es necesario determinar sus límites y establecer un instrumento legítimo de relación interpersonal. Ese instrumento es el contrato, que establece el marco en que la posesión es reconocida por el otro y se convierte, por tanto, en propiedad legítima. Soy propietario en la medida en que respeto la propiedad de los demás y, por ende, los demás respetan la mía.

El derecho de propiedad genera la oposición contra quien viola o no reconoce los contratos. Hegel denomina ese hecho «el derecho contra la injusticia». Existen varias clases de injusticia y, correlativamente, otras tantas de derecho. En primer lugar, la «injusticia de buena fe», que el individuo comete creyendo obrar bien y que se resuelve fácilmente ante los tribunales, que dictaminan entre los derechos en conflicto. En segundo lugar, la «injusticia fraudulenta», que es la cometida a sabiendas —dolosamente—, pretendiendo que aparezca como justa. Por último, cuando el que obra prescinde también de la apariencia de lo justo, cuando comete violencia de manera pública y notoria. no sólo viola el derecho, sino que lo niega explícitamente. Este grado de injusticia es «el delito», el cual exige lógicamente castigo, que se entiende así como venganza: de este modo se produce una sucesión indefinida de «revanchas y venganzas». Estamos en realidad ante la ley del talión, que es finalmente la verdad del derecho abstracto, dado que esta esfera del derecho se caracteriza por la inmediatez, por la inexistencia todavía de las instituciones y el Estado. Así pues, el orden que impone esta etapa de realización del derecho y, por tanto, de la libertad debe ser superada en una forma más alta de realización de la libertad que llamaremos «moralidad».

El tránsito del derecho abstracto a la moralidad, es decir, el tránsito de la responsabilidad jurídica a la responsabilidad moral, se realiza cuando el delincuente asume que, al negar el derecho, ha negado su propia libertad. Al sufrir el castigo, el infractor repara la injusticia cometida contra el derecho pero también la que ha cometido contra sí mismo, pues con su delito ha ofendido el deber interior que él, hombre libre, tenía consigo mismo. Así surge una voluntad particular que quiere lo universal, que se eleva por encima de afanes y egoísmos particulares para afirmarse en el terreno del «deber ser».

En la esfera de la moralidad, por tanto, el respeto a las personas y a sus intereses ya no procede del exterior, sino del propio individuo. En consecuencia, la actitud hacia los intereses de los demás, que en el derecho abstracto era vista como algo negativo, como prohibición que me obliga a restringir mi libertad, es vista como positiva, es decir, como un interés real por el bienestar ajeno, porque mi conducta no puede comportar algo que yo no apruebe o reconozca.

Por tanto, ahora, el sujeto debe querer el bienestar no sólo para sí, sino también para los demás. Ello nos lleva a una voluntad particular que se identifica con la voluntad racional y universal, y que pretende el bienestar universal.

*Hegel debe explicar la relación que existe entre bienestar y moralidad. La voluntad moral subjetiva se identifica con la voluntad racional y universal que pretende el bienestar universal, y su unión es el bien que Hegel define como «la realización de la libertad, el propósito final y absoluto del mundo». Sin embargo, esta misión es meramente abstracta y formal y no tiene determinaciones prácticas. Además, la voluntad particular puede no estar de acuerdo con lo que quiere la voluntad considerada como universal, y lo deseado por la segunda es para la primera una exigencia (*Forderung*) o una obligación (*Sollen*). Por todo ello, resulta imposible afirmar que lo que la conciencia conoce y desea como bueno lo sea verdaderamente: la contingencia puede frustrar sus buenas intenciones; puede engañarse a sí misma y dar a su intención contenidos falsos; puede convertirse en hipócrita y pretender sólo su propio interés, pretendiendo que se trata del interés de todos.*

Al darse cuenta de que la pureza interior está expuesta a la iniquidad, se produce el tránsito de la moralidad a la eticidad. Este proceso se efectúa necesariamente puesto que el sujeto obra en el mundo histórico, entre sus semejantes. La eticidad es la situación en que el hombre, en vez de ver en los deberes una imposición exterior, ve en ellos la realización de sus derechos. Si el derecho abstracto se basa en la coerción, y la moralidad en el «deber ser», la eticidad se fundamenta en la confianza, es decir, en el nexo espontáneo que une a un individuo con sus semejantes. Se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos que determinan nuestras acciones, aunque no siempre seamos conscientes de ello. Podemos pensar en este conjunto de normas, usos e instituciones como si fueran un idioma en que se expresan los elementos comunes a una sociedad en un determinado momento histórico. Apoyada en esta base, la eticidad se desarrolla dialécticamente en tres instituciones fundamentales, derivadas la una de la otra: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia tiene su origen en el amor entre los cónyuges, un amor que no es «tornadizo y meramente subjetivo», sino «justo y ético». La vida de la familia es transitoria, no sólo por la muerte de los padres, sino también por el nacimiento y educación de los hijos, quienes llegan a ser personas independientes que forman nuevas familias que se comportan «unas respecto de otras como personas concretas independientes». Se produce así el tránsito a la sociedad civil. Si la familia se basaba en el altruismo, la sociedad civil lo hace en el egoísmo. En ella el individuo busca su interés privado comportándose para ello con una «mezcla de necesidad física y capricho». Aquí Hegel retoma la teoría de «la mano invisible» de Adam Smith, según la cual el sistema económico obedece a leyes racionales y cognoscibles cuyo fundamento, sin embargo, no depende de la voluntad consciente de los individuos, sino de su actuar inconsciente. Así estamos ante «un sistema de dependencia mutua» en el que cada individuo, en la persecución de su conveniencia propia, promueve también «naturalmente» el interés de la totalidad. Sin embargo, Hegel incide más en los aspectos negativos que en los positivos del sistema y afirma que la sociedad civil ofrece «el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas». En realidad, Hegel está pensando en el bellum omnium contra omnes *de Hobbes, que se supera mediante el contrato social. Hegel es consciente de que el pensamiento político desde Hobbes y Locke ha vinculado la obligación política con el autointerés racional. Pero él no acepta la teoría del contrato social como fundamento del Estado y reitera, una vez tras otra, que el origen del Estado no es un contrato. Mientras que los críticos del contractualismo, desde Hume hasta Bentham, basan su refutación en que nunca ha existido un contrato semejante, Hegel fundamenta su crítica en un argumento de carácter lógico-jurídico: el contrato es lógicamente anterior e inferior al Estado; por tanto, no puede ser la fuente de su legitimidad.*

Así, la eticidad alcanza en el Estado su realidad concreta y efectiva. Si la sociedad civil se caracteriza por «la seguridad y protección de la propiedad y la libertad personal» y tiene en el interés del individuo su propósito supremo, el Estado tiene una función totalmente diferente y se relaciona con el individuo de modo distinto. El factor de cohesión es lo universal, no lo particular. El individuo puede «vivir una vida universal» en el Estado, donde sus satisfacciones, ac-

tividades y modos de vida particulares están regulados por el interés común. Por tanto, el Estado puede ser considerado como «la realización de la libertad». La libertad del individuo, en la medida en que éste se niegue a reconocer lo universal y trate tan sólo de satisfacer sus intereses y necesidades, no es sino lo arbitrario. En oposición a este arbitrario, el Estado encarna la razón. El Estado es el lugar de la libertad si el individuo puede encontrar en él satisfacción a sus intereses racionales. no a sus caprichos. Pero ¿cómo distinguir las pretensiones individuales racionales de las arbitrarias? La respuesta ha de buscarse en la instancia racional que es la ley. El Estado es razón en y por la ley; no por una ley trascendente y misteriosa, sino por sus leyes, por su reglamentación universal de los asuntos particulares en el marco de una comunidad. Conviene recalcar que el carácter racional de la ley no implica que ésta proceda de una fría decisión que dicte desde principios abstractos qué es o no racional, qué debe o no debe hacerse. Significa. por el contrario —y es aquí donde cobra auténtico sentido la afirmación hegeliana de que «la esencia del Estado es la vida ética»—, que el hombre no debe aceptar otros valores que aquellos de su comunidad y su cultura que hayan superado el examen de un escrutinio racional.

También para Kant el Estado había de estar regido por una ley que tratase a todos por igual regulando sus relaciones pero sin llegar a darse un contenido concreto. Para Hegel, en contraste, la moral sólo puede recibir un contenido concreto en el Estado. Es necesario que la voluntad comprenda que el bien es, *que la libertad* existe *en el mundo objetivamente, que la acción posee un sentido. Es preciso que la voluntad vacía y el bien formal se reconozcan como realizados en realidad, como realizados con una perfección más o menos grande, pero realizados en el mundo. Esta realización se expresa justamente en la eticidad, es decir, en la vida moral e histórica, en la costumbre, en ese conjunto de reglas y actitudes que constituye lo que para nosotros lleva los nombres de tradición y civilización.*

Hegel combate simultáneamente el iusnaturalismo contractualista y las teorías de la filosofía política liberal que pretendían trasladar el eje de la vida política del Estado a los individuos.

II. LOS CARACTERES PRINCIPALES DEL ESTADO

Para Hegel, la Constitución es una realidad viviente e histórica que emana de la eticidad del Estado y no un texto redactado tras deliberaciones, discusiones y voto, ya sea del pueblo o de sus representantes. En última instancia, la Constitución se refiere al mismo pueblo; el Estado debe entenderse como «espíritu de un pueblo» y «cada pueblo tiene la Constitución que es adecuada a él y la que le corresponde»: Para ilustrar su tesis, menciona el intento frustrado de Napoleón de dar a los españoles una Constitución, que fue rechazada por éstos porque, aunque era más racional que lo que tenían antes, les parecía algo ajeno. En esta valoración de las vicisitudes, rasgos e historia de cada pueblo, Hegel parece recordarnos las teorías de Burke.

Para Hegel, la soberanía pertenece al Estado, no al pueblo, y se proyecta en la figura del monarca: «El sentido más usual en el que se ha comenzado a ha-

blar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo es el que la opone a la soberanía existente en el monarca. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la articulación del todo, que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma, que no constituye ya un estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo formado y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, clases, etc.», y añade: «en el pueblo [...] que se piense como una verdadera totalidad orgánica, desarrollada en sí misma, la soberanía existe como personalidad del todo y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, en la persona del monarca».

Hegel defiende —con «reverencia mística», en opinión de Sabine— una monarquía, que será hereditaria no por considerar indiscutible el derecho de sucesión, sino porque es racional. Aceptar la monarquía electiva supondría «una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular» con el consiguiente «debilitamiento y pérdida de la soberanía del Estado».

Hegel presenta una división de poderes con dos correcciones esenciales. En primer lugar, no acepta el concepto de separación, que considera que conduciría inmediatamente a la desintegración del Estado. En segundo, su clasificación difiere de la clásica, porque tiene un distinto principio organizativo. Para él, el Estado se divide en «las siguientes diferencias sustanciales: a) *el poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo;* b) *la subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo;* c) *la subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por tanto la culminación y el comienzo del todo, y constituye la monarquía constitucional.»*

Para Hegel hay coincidencia en las competencias pero no en los sujetos. El rey y el gobierno también forman parte del legislativo. En cuanto al poder judicial, no existe propiamente en la esfera política, puesto que la administración de justicia corresponde a la sociedad civil.

III. LA RAZÓN Y LA HISTORIA

La Filosofía del Derecho *termina con una sección sobre historia universal, que Hegel desarrollaría en una serie de lecciones públicas sobre filosofía de la historia. Para Hegel, ésta se interpreta como la marcha hacia la libertad. El Estado adquiere realmente sentido en el progreso histórico que lo articula como expresión de las instituciones políticas, culturales y religiosas de una comunidad. A la suma de estas características la denomina Hegel —siguiendo a Montesquieu y a Herder— «el espíritu del pueblo» (*Volksgeist*). En el devenir de la historia, los hombres no captan por completo su papel, qué es lo que están haciendo. No ven con claridad por qué abandonan una norma y abrazan otra (ese avanzar dialéctico). Es aquí donde Hegel introduce su famosa idea de «la astucia de la razón». La razón es presentada en esta imagen «usando las pasiones de los hombres para alcanzar sus propios propósitos». Esa astucia de la razón*

se muestra más claramente en la vida de ciertos hombres, como Alejandro, César o Napoleón, que abren una nueva época sirviendo a unos propósitos que ignoran más que a los suyos propios. En este contexto se puede entender mejor una de las más célebres y controvertidas afirmaciones del autor: «lo racional es real, lo real es racional». ¿Quiere esto decir que la guerra, la miseria, la corrupción..., todo aquello que día a día nos afecta, debe ser justificado? ¿Estamos ante una lógica que se reclamará racional para imponer su ley al mundo y que reivindicará la racionalidad para plegar a los hombres a la férula de su delirio? En realidad —aunque algunos críticos interpretan esa frase como una vindicación total de la realidad existente y el propio Hegel ha sido considerado como un decidido partidario del Estado prusiano de su tiempo—, Hegel empleó esta afirmación para expresar que lo que es racional tiene el potencial de realizarse por sí mismo, y de aquí que el desarrollo histórico, lejos de ser una suma de azarosas e incomprensibles extravagancias, tenga una estructura racional. Lástima que las puertas del futuro estén cerradas y que esa estructura sólo sea perceptible cuando los acontecimientos ya se han producido. La filosofía es la clave para descifrar el jeroglífico de la razón inmersa en la historia, pero «cuando la filosofía pinta su claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido, y esta penumbra no lo puede rejuvenecer sino sólo conocer: la lechuza de Minerva no inicia su vuelo hasta la caída del crepúsculo».

HEGEL

*PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO**

[...]

II. LA SOCIEDAD CIVIL

§ 182. La persona concreta que es para sí un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades [*Bedürfnisse*] y mezcla de necesidad [*Notwendigkeit*] natural y arbitrio, es *uno de los principios* de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* de la forma de la *universalidad* que es *el otro principio*.

Agregado. La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado. En efecto, por ser la diferencia supone el estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. Cuando se representa al estado como una unidad de diversas personas, como una

* G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Luis Vermal, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

unidad que es sólo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos doctrinarios del derecho público no han salido de esta comprensión del estado. En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento por la razón que allí aparece. La particularidad, limitada por la universalidad, es únicamente la medida por la cual cada particularidad promueve su bienestar.

§ 183. En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y del *entendimiento*.

§ 184. La idea, en esta escisión, confiere a los *momentos* una *existencia propia:* a la *particularidad*, el derecho de desarrollarse en todos los aspectos, y a la universalidad, el derecho de mostrarse como el fundamento y la forma necesaria de la particularidad, como el poder que rige sobre ella y como su fin último. Es el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la idea, que en esta *apariencia* exterior sólo es *totalidad relativa* y *necesidad interior*.

Agregado. Lo ético aquí perdido en sus extremos y la unidad inmediata de la familia se ha dispersado en una multiplicidad. La realidad es en este caso exterioridad, disolución del concepto, independencia de los momentos existentes que han devenido libres. En tanto uno parece hacer precisamente lo opuesto a otro, y supone que sólo puede existir si se mantiene a distancia del otro, cada uno tiene al otro como su condición. Así, la mayoría considera el pago de impuestos, por ejemplo, como una lesión de su particularidad, como algo hostil que afecta su fin. Pero por muy verdadero que esto pueda *parecer*, la particularidad del fin no puede, sin embargo, satisfacerse sin lo universal, y un país en el que no se pagaran impuestos no se distinguiría por el fortalecimiento de la particularidad. También podría parecer que la universalidad se mantendría mejor si dominara las fuerzas de la particularidad, tal como ocurre, por ejemplo, en el estado platónico. Pero esto es también una apariencia, puesto que ambos sólo son por medio del otro y para el otro, y se convierten entre sí recíprocamente. Promoviendo mi fin promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin.

§ 185. La particularidad por sí, por una parte, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas.

Obs. El desarrollo independiente de la particularidad (cf. § 124) es el momento que señala en los antiguos estados el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de su decadencia. Estos estados, construidos sobre

un principio patriarcal y religioso o sobre un principio de una eticidad espiritual pero simple —en general sobre una *primitiva* intuición natural—, no podían resistir su escisión ni la infinita reflexión de la autoconciencia sobre sí. Sucumbían por tanto a esta reflexión en cuanto empezaba a surgir, primero en el sentimiento y después en la realidad, porque a su principio todavía simple le faltaba la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón *se separe con toda su fuerza* para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo *la conserva en sí intacta.* Platón expone en su *República* la eticidad sustancial en su *belleza* y *verdad* ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega. Sólo pudo oponerlo a su estado únicamente *propiedad privada* (§ 46) y la *familia,* como en su ulterior desarrollo como arbitrio propio, elección de una profesión, etc. Esta carencia es lo que hace desconocer la gran verdad *sustancial* de su *República* y que corrientemente se la considere como un ensueño del pensamiento abstracto, como lo que con frecuencia se suele llamar un *ideal.* El principio de la *personalidad independiente* y *en sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que interiormente surgió con la religión *cristiana* y exteriormente —y por lo tanto ligada con la universalidad abstracta— con el mundo *romano,* no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real. Este principio es históricamente posterior al mundo griego, y la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es también posterior a la idea sustancial de la filosofía griega.

Agregado. Por sí la particularidad es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida. Por medio de sus representaciones y reflexiones el hombre amplía sus deseos, que no son un círculo cerrado como el instinto del animal, y los conduce al mal infinito. Del mismo modo, sin embargo, la privación y la necesidad son desde el lado opuesto también algo carente de medida. y la confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía con un estado que la domine. Al pretender excluir la particularidad, Platón no ofrece ninguna solución, porque esto contradice el infinito derecho de la idea, según el cual se debe liberar la particularidad. En la religión cristiana ha surgido el derecho de la subjetividad como la infinitud del ser por sí, con lo que la totalidad debe conservar al mismo tiempo la fuerza para mantener en armonía la particularidad con la unidad ética.

§ 186. Pero el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla hacia la totalidad, pasa a la *universalidad,* en la cual tiene exclusivamente su verdad y el derecho de su realidad positiva. Esta unidad que, a causa de la independencia de ambos principios en este punto de vista escindido (§ 184), no es la identidad ética, no existe justamente por eso como *libertad,* sino como *necesidad* de que lo *particular* se eleve a la *forma de la universalidad* y busque y tenga en esta forma su consistencia.

§ 187. Como ciudadanos de este estado los individuos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés. Dado que éste está mediado por lo universal, que a los individuos se les *aparece como medio,* sólo puede ser alcanzado en la medida en que determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto. El interés de la idea, que no está en la conciencia de los componentes de la so-

ciedad civil como tales, es el *proceso* por el que la individualidad y naturalidad de los mismos se eleva, a través de la necesidad natural y lo arbitrario de las necesidades, a la *libertad formal* y a la *universalidad formal del saber y el querer;* es el proceso por el que se *cultiva* la subjetividad en su particularidad.

Obs. Las representaciones acerca de la *inocencia* del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados, así como, por otra parte, la concepción de que las necesidades, su satisfacción, el goce y las comodidades de la vida particular, etcétera, son fines *absolutos*, se enlazan con la comprensión de la *cultura* como algo sólo *exterior* en el primer caso, y como un mero *medio* para aquellos fines en el segundo. Tanto una como otra posición muestran su desconocimiento de la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y la finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y *penetrando en ellas se cultiva,* las supera y conquista así su existencia *objetiva.* El fin racional no es por lo tanto aquella candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la cultura. Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la *inmediatez* e *individualidad* en las que está hundido el espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad *de que es capaz:* la *forma de la universalidad,* la *intelectualidad.* Sólo de esta manera el espíritu está en esta *exterioridad* como tal *consigo mismo* y en su propio hogar. Su libertad tiene así en ella una existencia y el espíritu deviene *para sí* en este elemento *en sí* ajeno a su destinación a la libertad, y sólo tiene que ver con aquello en que ha impreso su sello y es *producido* por él. Precisamente por ello la *forma de la universalidad* por sí en el pensamiento llega a la existencia, forma que es el único elemento digno para la existencia de la idea. La *cultura* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El que este trabajo sea duro constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad,* en la cual únicamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la idea. Esta forma de la universalidad en la que ha resultado la elaboración y transformación de la particularidad, constituye asimismo la intelectualidad, por la cual la particularidad se transforma en el verdadero *ser por sí* de la individualidad. Al darle a la universalidad el contenido que le da plenitud y su infinita autodeterminación, es ella misma en la eticidad como subjetividad libre que existe infinitamente por sí. Ésta es la perspectiva que revela a la *cultura* como momento inminente de lo absoluto y expresa su valor infinito.

Agregado. Con la expresión hombre culto se puede designar en primer lugar a aquellos que pueden hacer todo lo que otros hacen y no presumen de su particularidad. El hombre muestra en cambio su incultura cuando no se rige por las propiedades universales del objeto. En relación con otros, la persona inculta se ofende fácilmente, pues es negligente y no tiene ninguna reflexión para los sentimientos del otro. No quiere herir a los demás, pero su comportamiento no concuerda con su

voluntad. La cultura es, pues, el afinamiento de la particularidad que no se comporta de acuerdo con la naturaleza de la cosa. La verdadera originalidad, en cuanto productora de la cosa, exige una verdadera cultura, mientras que la que no es verdadera acepta absurdidades que sólo se le pueden ocurrir a una persona inculta.

[...]

III. EL ESTADO

§ 257. El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.

Obs. Los *Penates* son los dioses interiores e *inferiores;* el *espíritu del pueblo* (Atenea), la divinidad que *se sabe y se quiere.* La *piedad* es sentimiento y expresión de la eticidad que se mueve dentro de los marcos del sentimiento; *la actitud política,* el querer el fin pensado, que es en y por sí.

§ 258. El estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del estado.

Obs. Cuando se confunde el estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. Sus restantes satisfacciones, actividades y modo de comportarse tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente. La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados,* es decir, *universales.* Esta idea es el eterno y necesario ser en y por sí del espíritu. Ahora bien, cuál sea o haya sido el origen *histórico* del estado en general o de un estado particular, de sus derechos y disposiciones, si han surgido de relaciones patriarcales, del miedo o la confianza, de la corporación, etcétera, y cómo ha sido aprehendido y se ha afirmado en la conciencia aquello sobre lo que se fundamentan tales derechos —como algo divino, como derecho natural, contrato o costumbre—, todo esto

no incumbe a la idea misma del estado. Respecto del conocimiento científico, que es de lo único de que aquí se trata, es, en cuanto fenómeno, un asunto histórico; respecto de la autoridad de un estado real, si ésta se basa en fundamentos, éstos son tomados de las formas del derecho válidas en él. A la consideración filosófica sólo le concierne la interioridad de todo esto, el *concepto pensado*. En la investigación de este concepto, Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según su contenido, *es pensamiento* y, en realidad, el *pensar* mismo: la *voluntad*. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo *común*, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el estado se transforma así en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el *pensamiento* la constitución de un gran estado real, derribando todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base sólo lo *pretendidamente racional*. Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel. Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su *concepto* lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular. Su opuesto, el saber y el querer, la subjetividad de la libertad, que en aquel principio es lo *único* que quiere ser mantenido, contiene sólo un momento, por lo tanto unilateral, de la *idea de la voluntad racional*, que sólo es tal si es *en sí* al mismo tiempo que *por sí*. También se opone al pensamiento que aprehende al estado en el conocimiento como algo por sí racional, el tomar la *exterioridad* del fenómeno —lo contingente de las necesidades, la falta de protección, la fuerza, la riqueza, etc.— no como momentos del desarrollo histórico sino como la sustancia del estado. También en este caso es la singularidad del individuo la que constituye el principio del conocimiento, sólo que aquí no es ya el *pensamiento* de esa singularidad, sino, por el contrario, la singularidad empírica, según sus propiedades accidentales, su fuerza o debilidad, su riqueza o pobreza, etcétera. Esta ocurrencia de pasar por alto lo por sí *infinito* y *racional* que hay en el estado y eliminar el *pensamiento* en la captación de su naturaleza interna, no se ha presentado nunca de manera tan pura como en la *Restauración de la ciencia del derecho* de von Haller. De un modo puro porque en todos los intentos de aprehender la esencia del estado, por muy unilaterales y superficiales que sean los principios que se utilicen, el mismo propósito de *concebir* el estado implica servirse de pensamientos, de determinaciones universales, pero aquí no sólo se renuncia conscientemente al contenido racional que constituye el estado y a la forma del pensamiento, sino que además se ataca a ambos con un ardor apasionado. Esta *Restauración* debe parte del difundido efecto que según von Haller tienen sus principios, a la circunstancia de que su autor ha sabido suprimir

en la exposición *todo pensamiento* y mantener así la totalidad en *una* sola pieza carente de pensamiento. De esta manera desaparece la confusión y la molestia que debilitan la impresión que causa una exposición cuando entre lo contingente se mezcla una alusión a lo sustancial, entre lo meramente empírico y exterior un recuerdo de lo universal y racional, evocando así en la esfera de lo mezquino y sin contenido lo más elevado, lo infinito. Esta exposición es sin embargo *consecuente*, pues al tomar como esencia del estado la esfera de lo contingente, en vez de la de lo sustancial, la consecuencia que corresponde a semejante contenido es precisamente la total inconsecuencia de la falta de pensamiento que permite avanzar sin una mirada retrospectiva y que se encuentra igualmente bien en lo contrario de lo que acaba de afirmar.

Agregado. El estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con *conciencia*, mientras que en la naturaleza sólo se efectiviza como lo otro de sí, como espíritu durmiente. Únicamente es estado si está presente la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del estado no es necesario observar estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, este Dios real. Todo estado, aunque según los principios que se poseen sea declarado malo o se reconozcan en él determinadas carencias, tiene en su interior los momentos esenciales de su existencia, especialmente si pertenece a los estados civilizados de nuestra época. Porque, dado que es más fácil encontrar fallas que concebir lo afirmativo, se suele caer en el error de detenerse en aspectos singulares y olvidar el organismo interno del estado. El estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero incluso el hombre más despreciable, el delincuente, aunque sea un enfermo y un inválido, no por eso deja de ser un hombre viviente; lo afirmativo, la vida, existe a pesar de las carencias. De este aspecto afirmativo es de lo que aquí se trata.

§ 259. La idea del estado: *a)* tiene una realidad *inmediata* y es el estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno.*

b) Pasa a la relación del estado individual con otros estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo.*

c) Es la idea universal como *género* y como poder absoluto frente a los estados individuales, el espíritu que se da su realidad en el proceso de la *historia universal.*

Agregado. El estado real es esencialmente un estado individual y, además, un estado particular. Hay que distinguir la individualidad de la particularidad: aquélla es un momento de la idea del estado, mientras que la particularidad corresponde a la historia. Los estados, como tales, son independientes unos de otros, y su relación sólo puede ser por lo tanto exterior, por lo que tiene que haber por encima de ellos un tercer elemento que nos una. Este elemento es el espíritu, que se da realidad en la historia universal y se constituye en juez absoluto de aquéllos. Diversos estados pueden confederarse y erigir un tribunal que de cierto modo esté por encima de ellos, pueden realizarse uniones entre estados, como, por ejemplo, la Santa Alianza; pero todo esto, lo mismo que la paz perpetua, no puede dejar de ser relativo y limitado. El único juez absoluto que siempre hace valer sus fueros contra lo particular, es el espíritu en y por sí, que se expone en la historia del mundo como universal y como el género efectivamente activo.

[...]

ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859)

Tocqueville procedía de un medio aristocrático y contaba entre sus antecesores a nombres tan ilustres como Malesherbes (su abuelo materno defendió a Luis XVI ante la Convención, siendo guillotinado por ello) o Chateaubriand. En su vida combinó la reflexión y la acción política, aunque con un notorio distanciamiento, como muestran sus Souvenirs. *Diputado por su circunscripción desde 1839, tuvo un papel en la Revolución de 1848, formando parte de la comisión que redactó el proyecto de Constitución, y desempeñando durante un breve período el cargo de ministro de Asuntos Exteriores (entre junio y octubre de 1849). El golpe de Estado acabó con su carrera política y, tras un período en el exilio, dedicó los últimos años de su vida a la escritura.*

Dos son las obras clave de Tocqueville y, aunque separadas por más de un cuarto de siglo, las recorre un mismo eje conductor: la desaparición de la vieja sociedad aristocrática. Sin embargo, su objeto es enteramente distinto. A los veintisiete años, Tocqueville viajó a los Estados Unidos de América junto con su amigo Gustave de Beaumont, pasando allí nueve meses, para, en sus palabras, «observar la democracia». El resultado de esta curiosidad fue su La démocratie en Amérique, *publicada en dos partes (1835 y 1840), que cosechó un enorme éxito tanto en Francia como en otros países y que sigue siendo considerado como uno de los análisis más perspicaces jamás publicados sobre la sociedad y la política americana. (Menos conocido, pero ilustrativo del carácter colectivo de su proyecto intelectual, es el libro publicado por Beaumont en 1836,* Marie, o La esclavitud en los Estados Unidos.*)*

Tras su etapa de político activo, se ocupó de una cuestión en apariencia distinta: la Revolución francesa. Su L'Ancien Régime et la Révolution *quedó inacabado. publicándose en su vida solamente el primer volumen (1856); se han publicado asimismo fragmentos de lo que debía ser el segundo.*

La disparidad temática y la separación cronológica han tendido a que lectores y estudiosos concentren su atención en una u otra de sus obras, pero no es difícil observar, como hemos apuntado, un nexo de profunda continuidad entre ambas.

Cuando el joven Tocqueville viaja a América, su objetivo no es, de hecho, estudiar la sociedad americana, sino algo distinto: examinar el funcionamiento real, cotidiano, de la democracia: «Confieso que en América he visto algo más que América; busqué allí una imagen de la democracia misma [...].» Sólo porque los Estados Unidos de América eran en aquel momento el único gran Estado gobernado democráticamente, era inevitable tomarlos como objeto de análisis.

¿A qué este interés por la democracia? Como observa en la introducción de su obra, Tocqueville percibe un movimiento general en «todos los pueblos cristianos», movimiento que califica de continuo, permanente e irresistible, hacia la

igualación de las condiciones, hacia la reducción de las diferencias de clases y, en suma, hacia la igualdad.

Tocqueville no se opone a este movimiento: a pesar de sus raíces aristocráticas, Tocqueville no será un contrarrevolucionario. El movimiento hacia la igualdad, hacia el fin del orden aristocrático, es «una fuerza desconocida, que se puede intentar canalizar o moderar, pero no vencer».

Pero tampoco hay que creer que Tocqueville comparta ese movimiento. La democracia no es preferible a la aristocracia: es, simplemente, el signo distintivo de la nueva época, el destino hacia el que se están encaminando los pueblos: «No he pretendido juzgar si la revolución social, cuyo avance me parece irresistible, es ventajosa o funesta para la humanidad: he admitido esta evolución como un hecho consumado, o pronto a consumarse.»

Democracia, pues, como característica de un nuevo mundo. Y este nuevo mundo requiere «una nueva ciencia política». De ahí la necesidad, la urgencia de estudiar en lo concreto cuál es el funcionamiento y cuáles son las consecuencias de la democracia. La intuición clave de Tocqueville, que no es enteramente original, pero de la que extraerá una enorme potencia analítica, es la de concebir la democracia no como una cierta forma de ordenación jurídico-constitucional del régimen político, sino como una característica de la sociedad. Lo que caracteriza a la democracia no es la participación política o las libertades (aunque sean datos fundamentales), sino la igualdad entre los ciudadanos y, por consiguiente, la inexistencia de jerarquías sociales.

O, en otras palabras, la desaparición del orden tradicional aristocrático. Naturalmente, la condición aristocrática del propio Tocqueville no es un dato meramente anecdótico para comprender su pensamiento: pero, a pesar del tono innegablemente melancólico que sus escritos adoptan en numerosas ocasiones, lo que le interesa no es reivindicar el pasado, ya superado por la evolución social, sino anunciar los problemas del futuro orden democrático. Y, entre ellos, uno cobra una importancia clave: cómo hacer compatible la naturaleza igualitaria de la sociedad democrática con la libertad (que conduce a la diversidad), con la capacidad creativa y con la solidaridad.

La preocupación esencial de Tocqueville (y que le convierte en un antecesor de los críticos de la «sociedad de masas») es que el desarrollo de las tendencias igualadoras no conduce a una sociedad de individuos más libres y autónomos, sino, por el contrario, a una sociedad más gris, más mediocre, en la que nadie podrá destacar de sus conciudadanos y en la que la opinión pública ejercerá una severa censura sobre las conciencias independientes. Y todo ello, precisamente, en nombre de la igualdad y de la democracia. Recogiendo una idea de Montesquieu (el paralelismo entre ambos pensadores ha sido establecido con frecuencia), las democracias pueden ser libres o pueden también no serlo, aun y siendo democracias: «Creo que, en los siglos democráticos que se van a iniciar, la independencia individual y las libertades locales van a ser cada vez más un producto del artificio. El gobierno natural va a ser la centralización.»

La democracia, que tiende inexorablemente al refuerzo del poder central frente a los poderes locales y que amenaza con generar una situación de uniformismo social, comporta en consecuencia riesgos de despotismo. Ciertamente, se trataría de un despotismo de un tipo original, democrático (y para el que Toc-

queville confiesa no encontrar un nombre adecuado), en el que dos clases sociales aparecen como singularmente peligrosas: la «aristocracia manufacturera» y los altos funcionarios. Estas dos clases son las que pueden aspirar a transformarse en la aristocracia de la nueva sociedad, a reintroducir en ella la desigualdad.

Tocqueville, como otros liberales doctrinarios franceses de su tiempo, creía firmemente en el papel clave de las clases sociales en el proceso histórico: junto a los pasajes mencionados, cabe citar la importancia que atribuye a la fragmentación de la propiedad de la tierra (y la subsiguiente aparición de una clase de campesinos independientes) para explicar el nacimiento del sistema democrático, o la contundente expresión que encontramos al inicio de L'Ancien Régime...: *«Hablaré de las clases, porque sólo de ellas debe ocuparse la historia.»*

L'Ancien Régime et la Révolution, *dedicado a analizar las bases estructurales de la Revolución francesa, enlaza en profundidad con su obra anterior, con una idea a primera vista paradójica: el año 1789 no debe ser visto como una ruptura con el Antiguo Régimen, sino como una prolongación del mismo. El desarrollo del Estado absoluto en la monarquía francesa del siglo XVIII no hace sino iniciar la tarea de igualación social y de erosión de los privilegios aristocráticos y locales. En este sentido, no es más que la continuación de un largo proceso de revolución social, entendida como movimiento hacia la igualdad. Tocqueville distinguirá entre revolución social, como proceso de cambio «de onda larga», y revolución política, como momento concreto, más o menos violento, de cambio institucional y de afianzamiento de los cambios sociales que ya se han venido produciendo.*

¿Es el futuro democrático inexorablemente gris? Para Tocqueville, la partida no está necesariamente perdida. Ciertamente, el proceso de igualación y de creciente democracia social es irreversible e imparable: «las naciones de nuestro tiempo no podrán evitar que las condiciones en su interior sean iguales». Pero añade inmediatamente: «sin embargo, depende de ellas que la igualdad las lleve a la servidumbre o a la libertad, a las luces o la barbarie, a la prosperidad o a la miseria». No se puede resistir a la democracia, pero se puede actuar sobre sus contenidos y sobre sus formas.

Ésta es la preocupación capital de Tocqueville, que le aproxima al temor por el «despotismo de la mayoría» que sentía John Stuart Mill (quien le admiraba profundamente, como muestran las recensiones que publicó de la obra del escritor francés, así como la prolongada correspondencia entre ambos): ¿cómo preservar la libertad en el período de la democracia, de la igualdad?

Sin duda, no hay receta alguna prefabricada. Pero Tocqueville saca del arsenal del tradicionalismo francés y de Montesquieu un conjunto de elementos que pueden ser útiles para las futuras sociedades democráticas: un gobierno local fuerte y autónomo; el mantenimiento de una fuerte red asociativa privada; la religiosidad compartida; un gobierno central «moderado» con división de poderes; un poder judicial efectivamente independiente; una prensa libre y crítica. Como se ve, no son los elementos institucionales, sino sobre todo elementos de tipo social, insertados en las costumbres y en lo que después se llamará «cultura política», los que pueden hacer posible el difícil objetivo de compaginar la democracia y la libertad.

Conviene añadir algo sobre la metodología de Tocqueville. Tocqueville ha sido visto como uno de los fundadores de las modernas ciencias sociales, en parte por su recurso a un esquema analítico basado en las clases sociales (lo que, aun sin aproximarle en absoluto a Marx, no era original en su época) y, sobre todo, por su tendencia a razonar en términos de lo que Max Weber llamó «tipos ideales» o que podemos denominar «modelos». Ni La démocratie... *es una descripción de la sociedad americana, ni* L'Ancien Régime... *es un libro de historia. Tocqueville construye modelos abstractos, basándose en elementos que existen en la realidad de modo parcial y fragmentario, y examina entonces cuáles son las tendencias evolutivas previsibles a partir del juego de los diversos elementos que integran el modelo. Este tipo de razonamiento, que ya se podía encontrar en Montesquieu, seguía sorprendiendo en su tiempo, como muestran algunas reacciones de incomprensión, y es lo que hace de las obras de Tocqueville textos que, aunque pertenecientes a una época concreta, siguen enormemente vivos.*

TOCQUEVILLE

*LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA**

INTRODUCCIÓN

Entre las cosas nuevas que durante mi estancia en los Estados Unidos llamaron mi atención, ninguna me sorprendió tanto como la igualdad de condiciones. Sin dificultad descubrí la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad, pues da a la opinión pública una cierta dirección, un determinado giro a las leyes, máximas nuevas a los gobernantes y costumbres peculiares a los gobernados.

Pronto observé que ese mismo hecho extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que su predominio sobre la sociedad civil no es menor que el que ejerce sobre el gobierno, pues crea opiniones, engendra sentimientos, sugiere usos y modifica todo aquello que él no produce.

Así pues, a medida que estudiaba la sociedad americana, percibía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que parecía derivarse cada hecho particular, hallándolo ante mí una y otra vez, como un punto de atracción hacia el que convergían todas mis observaciones.

Trasladé entonces mi pensamiento hacia nuestro hemisferio y me pareció percibir en él algo análogo al espectáculo que me ofrecía el Nuevo Mundo. Vi que la igualdad de condiciones, sin haber alcanzado como en los Estados Unidos sus límites extremos, se acercaba a ellos cada vez más, y me pareció que la misma democracia que reinaba sobre las sociedades americanas avanzaba rápidamente hacia el poder en Europa.

---

* A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de Dolores Sánchez de Aleu, Alianza, Madrid, 1993.

Desde ese momento concebí la idea de este libro.

Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. Todos la ven, mas no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva, y tomándola por un accidente, esperan poder detenerla todavía; mientras que otros la juzgan irresistible, por parecerles el hecho más ininterrumpido, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia.

[...]

Capítulo III

Estado social de los angloamericanos

El estado social es de ordinario producto de un hecho, a veces de leyes, y generalmente de estas dos causas juntas; pero una vez que existe, puede considerársele por sí mismo como la causa primera de la mayoría de las leyes, costumbres e ideas que rigen la conducta de las naciones; y lo que no produce, lo modifica.

Para conocer la legislación y las costumbres de un pueblo, hay, pues, que empezar por estudiar su estado social.

El punto sobresaliente del estado social de los angloamericanos consiste en ser esencialmente democrático

Primeros emigrantes de Nueva Inglaterra.—Iguales entre sí.—Leyes aristocráticas introducidas en el Sur.—Época de la revolución.—Cambio de las leyes de sucesión.—Efectos producidos por este cambio.—Igualdad llevada a sus últimos límites en los nuevos Estados del Oeste.—Igualdad entre las inteligencias

Se podrían hacer ciertas observaciones importantes respecto al estado social de los angloamericanos, pero una especialmente domina a todas las demás.

El estado social de los americanos es eminentemente democrático. Este carácter lo ha tenido desde el nacimiento de las colonias, y hoy lo tiene más que nunca.

Ya he dicho en el capítulo precedente que reinaba una gran igualdad entre los emigrantes que se establecieron en Nueva Inglaterra. El germen mismo de la aristocracia no se introdujo jamás en esta parte de la Unión. Nunca se pudieron ejercer en ella más que influencias intelectuales. El pueblo se habituó a reverenciar ciertos nombres, como emblemas de ilustración y de virtud. La voz de algunos ciudadanos logró sobre él un poder que quizá con razón podría llamarse aristocrático si se hubiera podido transmitir invariablemente de padres a hijos.

Sucedía esto al este del Hudson; al suroeste de dicho río y descendiendo hasta la Florida, no ocurría lo mismo.

En la mayoría de los Estados situados al suroeste del Hudson, habíanse establecido grandes propietarios ingleses, importando con ellos los principios aristocráticos y las leyes inglesas de sucesión. Ya he dado a conocer las razones que

impedían la implantación en América de una aristocracia poderosa. Estas razones, aunque subsistían al suroeste del Hudson, tenían sin embargo menos fuerza que al este de dicho río. Al sur un solo hombre podía, con ayuda de esclavos, cultivar una gran extensión de terreno. Existían, pues, en esta parte del continente, ricos terratenientes pero su influencia no era precisamente aristocrática, en el sentido que se entiende en Europa, dado que no poseían privilegio alguno y que el cultivo por medio de esclavos eliminaba a los colonos y por consiguiente el patronazgo. Sin embargo, los grandes propietarios del sur del Hudson constituían una clase superior, con ideas y gustos propios que concentraba en general la acción política en su seno. Era una especie de aristocracia que se diferenciaba en muy poco de la masa del pueblo cuyas pasiones e intereses solía compartir, sin despertar ni amor ni odio. En suma, era una aristocracia débil y poco vivaz. Fue esta clase la que en el Sur se puso a la cabeza de la insurrección: la revolución de América le debe sus más grandes hombres.

En dicha época, la sociedad entera se desquició; el pueblo, en cuyo nombre se había combatido, transformado en una autoridad concibió el deseo de obrar por sí mismo. Los instintos democráticos se despertaron, al romper el yugo de la metrópoli vino el gusto por toda clase de independencia. Las influencias individuales decrecieron poco a poco y tanto las costumbres como las leyes empezaron a marchar acordes hacia el mismo fin.

Pero fue la ley de sucesión la que hizo dar el último paso a la igualdad.

Me sorprende que ni los publicistas antiguos ni los modernos hayan atribuido a las leyes de sucesión una mayor influencia en la marcha de los asuntos humanos. Es cierto que estas leyes pertenecen al orden civil, pero deberían estar situadas a la cabeza de todas las instituciones políticas, ya que influyen de un modo increíble en el estado social de los pueblos, del que las leyes políticas no son sino la expresión. Dichas leyes actúan sobre la sociedad, además, de una manera segura y uniforme; algo así como si se apoderasen de las generaciones antes de su nacimiento. Por ellas, el hombre está armado de un poder casi divino sobre el porvenir de sus semejantes. El legislador regula de una vez la sucesión de los ciudadanos, y ya puede descansar durante siglos; puesta en marcha su obra, puede ya retirar la mano; la máquina actúa por sus propias fuerzas y se dirige como por sí misma hacia una meta indicada previamente. Constituida de una cierta manera, reúne, concentra, agrupa en torno a alguna cabeza la propiedad y, poco después, el poder; así, en cierto modo, hace surgir una aristocracia de la tierra. Conducida por otros principios y lanzada por otra vía, su acción es aún más rápida; divide, reparte, disemina los bienes y el poder. Entonces sucede a veces que llega a asustar la rapidez de su marcha, y desesperando de poder contener su impulso, se trata, al menos, de levantar ante ella dificultades y obstáculos para contrarrestar su acción con efectos contrarios. ¡Todo es inútil! Tritura o hace saltar en pedazos cuanto encuentra a su paso; se yergue y se deja caer una y otra vez hasta que no queda a la vista más que un polvo movedizo e impalpable sobre el que se asienta la democracia.

Cuando el derecho sucesorio permite —y con mayor motivo cuando ordena— el reparto legal de los bienes del padre entre todos los hijos, sus efectos son de dos clases que debemos distinguir cuidadosamente, aunque tiendan al mismo fin.

En virtud de la ley de sucesión, la muerte de cada propietario trae consigo una revolución en la propiedad; no sólo los bienes cambian de dueño, sino también, por así decirlo, la naturaleza, ya que se fraccionan sin cesar en porciones cada vez más pequeñas.

Éste es el efecto directo y, en cierto modo, material, de la ley. En los países donde la legislación establece la igualdad en el reparto, los bienes, especialmente los territoriales, tienen lógicamente una tendencia permanente a reducirse. Sin embargo, los efectos de esta legislación no se dejarían sentir más que a la larga, si la ley quedara abandonada a sus propias fuerzas: pues siempre que la familia no se componga de más de dos hijos (y el término medio de las familias en un país poblado como Francia no es más que de tres, creo), al repartirse éstos la fortuna de su padre y de su madre no serán más pobres que cada uno de éstos individualmente.

Pero la ley del reparto por igual no ejerce únicamente su influencia sobre el destino de los bienes, sino que actúa sobre el alma misma de los propietarios y llama a sus pasiones en su ayuda. Son éstos los efectos indirectos que destruyen rápidamente las grandes fortunas, y sobre todo, los latifundios.

Entre los pueblos donde la ley de sucesión se funda en el derecho de primogenitura, las posesiones territoriales suelen pasar de generación en generación sin dividirse. De ello resulta que el espíritu de familia viene a materializarse, en cierto modo, en la tierra. La familia representa la tierra y la tierra representa la familia, perpetuando su nombre, su origen, su gloria, su poderío, sus virtudes. Es un testigo imperecedero del pasado y una prenda preciosa de la existencia futura.

Cuando la ley de sucesión establece el reparto por igual, destruyen el nexo íntimo entre el espíritu de familia y la conservación de la tierra. La tierra deja de representar a la familia, pues debiendo forzosamente repartirse, al cabo de una o dos generaciones es evidente que irá reduciéndose hasta acabar por desaparecer enteramente. Los hijos de un rico hacendado, si son pocos, o la fortuna les es favorable, pueden mantener la esperanza de no ser menos ricos que su progenitor, mas no la de poseer los mismos bienes que él; su riqueza se compondrá necesariamente de otros elementos.

Ahora bien, desde el momento en que se priva a los grandes terratenientes de fuentes de interés como los sentimientos, los recuerdos, el orgullo, la ambición de conservar la tierra, es seguro que más pronto o más tarde acabarán vendiéndola a causa del interés pecuniario de la venta, pues los capitales mobiliarios producen a mayor interés que los otros y se prestan más fácilmente a satisfacer las pasiones del momento.

Una vez divididas, las grandes propiedades rústicas no se rehacen jamás, ya que el pequeño propietario saca más renta de su campo, en proporción, que el gran propietario del suyo, y por tanto lo vende más caro que éste. Así, los cálculos económicos que han inducido al rico a vender sus vastas propiedades, le impedirán, con mayor razón, comprar otras pequeñas para rehacer las grandes.

Eso que llamamos espíritu de familia está a menudo basado en una ilusión de egoísmo individual. Es algo así como tratar de perpetuarse e inmortalizarse en los bisnietos. Allá donde acaba el espíritu de familia, empieza a mostrar sus verdaderas tendencias el egoísmo individual. Como la familia ya no se presenta al espíritu más que como una cosa vaga, indeterminada e incierta, cada uno se

concentra en la comodidad del presente. Se piensa en la próxima generación, pero no más allá.

No se piensa, pues, en perpetuar la familia, o por lo menos se trata de perpetuarla por otros medios ajenos a la propiedad territorial.

Así, no sólo la ley de sucesión hace difícil a las familias el conservar intactas las mismas posesiones, sino que les quita deseo de intentarlo, llevándolas, en cierto modo, a cooperar con ella en su propia ruina.

La ley del reparto por igual procede por vía doble: actuando sobre la cosa, obra sobre el hombre; y obrando sobre el hombre, llega a la cosa.

De las dos maneras actúa eficazmente contra la propiedad territorial y hace desaparecer con rapidez familias y fortunas.

Sin duda no somos nosotros, franceses del siglo XIX, testigos cotidianos de los cambios políticos y sociales que provoca la ley de sucesión, los más indicados para poner en duda su eficacia. Cada día la vemos pasar y repasar sobre nuestro suelo, derribando a su paso los muros de nuestras moradas y echando abajo las cercas de nuestros campos. Mas si el derecho sucesorio ya ha hecho mucho entre nosotros, aún le queda mucho por hacer. Nuestros recuerdos, nuestras opiniones y nuestras costumbres le oponen poderosos obstáculos.

En los Estados Unidos, su obra destructiva está casi terminada. Es allí donde se pueden estudiar sus principales resultados.

La legislación inglesa sobre la transmisión de bienes fue abolida en casi todos los Estados en la época de la revolución.

La ley de sustitución fue modificada de forma que su actuación sobre la libre circulación de bienes fuera insensible.

Pasó la primera generación: las tierras empezaron a dividirse. Este movimiento iba haciéndose más rápido a medida que transcurría el tiempo. Hoy día, pasados sesenta años apenas, casi todas las familias de grandes hacendados han sido absorbidas por la masa común. En el Estado de Nueva York, donde eran numerosas, tan sólo dos se sostienen trabajosamente sobre el abismo que amenaza tragárselas. Los hijos de estos opulentos ciudadanos son hoy comerciantes, abogados, médicos. La mayoría se han perdido en la oscuridad. Ha desaparecido la última huella de las clases sociales y de las distinciones hereditarias; por todas partes la ley de sucesión ha pasado su rasero.

No es que en los Estados Unidos, como en todas partes, no haya ricos; no conozco un país donde el amor al dinero ocupe un lugar tan amplio en el corazón del hombre y donde se profese tanto desprecio por la teoría de la igualdad permanente de bienes. Pero la fortuna circula allí con increíble rapidez, y la experiencia muestra que es raro ver recoger sus favores a dos generaciones.

Este cuadro, por embellecido que se le suponga, sólo da una idea incompleta de lo que sucede en los nuevos Estados del Oeste y del Suroeste.

A fines del siglo último, audaces aventureros comenzaron a penetrar en los valles del Misisipí. Fue esto como un nuevo descubrimiento de América: pronto el grueso de la emigración se dirigió allí, viéndose a sociedades oscuras surgir repentinamente del desierto. Estados, cuyo nombre ni siquiera existía unos años antes, se alinearon dentro de la Unión americana. Es en el Oeste donde puede observarse la democracia llevada hasta el último extremo. En estos Estados, improvisados, en cierto modo, por la fortuna, los habitantes son recién lle-

gados al suelo que ocupan. Apenas se conocen unos a otros y todos ignoran la historia de su vecino. En esta parte del continente americano, la población escapa, pues, no sólo a la influencia del nombre y de la riqueza, sino a esa aristocracia natural que emana de la ilustración y de la virtud. Nadie ejerce allí ese respetable poder que los hombres conceden en recuerdo de una vida entera consagrada a hacer el bien. Los nuevos Estados del Oeste tienen ya habitantes, pero aún no existe allí la sociedad.

No es únicamente en las fortunas donde hay igualdad en América; la igualdad se extiende, hasta cierto punto, a las inteligencias mismas.

No creo que exista país en el mundo donde, en proporción, se encuentren menos ignorantes ni menos sabios que en América.

La instrucción primaria está al alcance de todos; la instrucción superior, casi al de nadie.

Esto se explica fácilmente, siendo, por así decirlo, el resultado lógico de lo anteriormente expuesto.

Casi todos los americanos gozan de bienestar; pueden, pues, procurarse los primeros elementos del saber humano.

En América hay pocos ricos, por lo que casi todos los americanos tienen necesidad de ejercer una profesión. Ahora bien, toda profesión exige un aprendizaje. Así pues, los americanos no pueden dedicar al cultivo general de la inteligencia más que los primeros años de su vida. A los quince, ya inician la profesión. De este modo, su educación suele terminar en la época en que comienza la nuestra. Si esta educación se lleva más lejos, va dirigida hacia una materia especial y lucrativa; se estudia una ciencia del mismo modo que se elige un oficio, sin aprender de ella más que aquellas aplicaciones de reconocida utilidad actual.

En América, la mayoría de los ricos empezaron siendo pobres; casi todos los ociosos fueron en su juventud gentes ocupadas. Así, cuando se podría sentir el amor al estudio no hay tiempo para dedicarse a él, y cuando se dispone de tiempo ya no se tiene ese afán.

No existe, pues, en América, clase alguna en la que la inclinación por los placeres intelectuales se transmita por herencia juntamente con el bienestar y el ocio y tenga a honor el trabajo de la inteligencia.

Por lo tanto, se carece a un tiempo del afán y de la posibilidad de entregarse a dicha labor.

Respecto a los conocimientos humanos, impera en América un cierto nivel intermedio. Todas las inteligencias se han nivelado allí; unas, por encima, otras, por debajo.

Se encuentra, pues, una inmensa multitud de individuos que poseen poco más o menos las mismas nociones en materia de religión, de historia, de ciencias, de economía política, de legislacion, de gobierno.

La desigualdad intelectual procede directamente de Dios y el hombre no puede impedir su aparición.

Pero sucede, según lo que acabamos de exponer, que las inteligencias, aun siendo desiguales por designio del Creador, hallan medios iguales a su disposición.

Así pues, hoy, en América, el elemento aristocrático, débil desde su nacimiento, está destruido, o al menos debilitado de tal suerte, que es difícil asignarle ninguna clase de influencia en la marcha de los asuntos públicos.

Y por el contrario, el tiempo, los acontecimientos y las leyes han hecho al elemento democrático no sólo preponderante, sino por así decirlo, único. Ninguna influencia de familia o de cuerpo se deja sentir; a menudo ocurre que ni siquiera puede encontrarse una influencia individual duradera.

América presenta, pues, en su estado social, el más extraño fenómeno. Allí los hombres son más iguales en fortuna e inteligencia, esto es, más igualmente fuertes de lo que lo son en ningún otro país del mundo, ni lo fueron jamás en siglo alguno de que guarde recuerdo la historia.

Consecuencias políticas del estado social de los angloamericanos

Las consecuencias políticas de semejante estado social son fáciles de deducir.

Sería incomprensible que la igualdad no acabase por penetrar en el mundo político al igual que en lo demás. No se puede concebir que haya hombres eternamente desiguales en un solo punto e iguales en todos los otros. Acabarán, pues, en un tiempo dado, por ser iguales en todo.

Ahora bien, yo no conozco más que dos medios para hacer reinar la igualdad en el mundo político: dar derechos iguales a todos los ciudadanos, o no dárselos a ninguno.

Para los pueblos que han llegado al estado social de los angloamericanos, es muy difícil percibir un término medio entre la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo.

Es preciso reconocer que el estado social que acabo de describir se presta casi con igual facilidad a cualquiera de estas dos consecuencias.

En efecto, existe una pasión viril y legítima por la igualdad, que incita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esta pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes; mas también alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad que induce a los débiles a querer rebajar a los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre, a la desigualdad dentro de la libertad. No es que los pueblos de estado social democrático desprecien naturalmente la libertad; al contrario, sienten un amor instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y constante de su deseo. Lo que aman con amor eterno, es la igualdad. Hacia la libertad se lanzan con impulso rápido y súbitos esfuerzos, pero acaban resignándose si no la alcanzan. En cambio, nada podría satisfacerles sin la igualdad, y antes preferirían morir que perderla.

Por otro lado, cuando los ciudadanos son poco más o menos iguales, les es difícil defender su independencia contra las agresiones del poder. No siendo ninguno de ellos bastante fuerte para luchar solo con ventaja, no queda más que la combinación de las fuerzas de todos para garantizar la libertad. Ahora bien, no siempre se encuentra semejante combinación.

Los pueblos pueden, pues, sacar dos grandes consecuencias políticas del mismo estado social; estas consecuencias difieren entre sí enormemente, pero ambas nacen del mismo hecho.

Los angloamericanos, que han sido los primeros en verse sometidos a la temible alternativa señalada, han tenido la suerte de escapar al poder absoluto. Las circunstancias, el origen, la ilustración y sobre todo las costumbres, les han permitido fundar y mantener la soberanía del pueblo.

Capítulo IV

Del principio de la soberanía del pueblo en América

Domina toda la sociedad americana.—Aplicación que los americanos hacían ya de este principio antes de su revolución.—Desarrollo que le ha dado la revolución.—Reducción gradual e irresistible del censo.

Cuando se quiere hablar de las leyes políticas de los Estados Unidos, siempre hay que comenzar por el dogma de la soberanía del pueblo.

El principio de la soberanía del pueblo, que en mayor o menor grado se halla en el fondo de casi todas las instituciones humanas, yace allí de ordinario como sepultado. Se le obedece sin reconocerlo, y si en alguna ocasión se lo saca a la luz, apresuradamente se lo vuelve a sumir en las tinieblas del santuario.

La voluntad nacional es una de las palabras de las que los intrigantes de todos los tiempos y los déspotas de todas las épocas han abusado más. Unos han visto su expresión en los sufragios comprados por algunos agentes del poder; otros, en los votos de una minoría interesada o temerosa; y los hay, incluso, que la han percibido plenamente formulada en la silencio de los pueblos y han deducido que del *hecho* de la obediencia nacía para ellos el *derecho* del mando.

En América, el principio de la soberanía del pueblo no es cosa oculta o estéril, como en ciertas naciones, sino que se le reconoce en las costumbres y se le proclama en las leyes, se extiende con libertad y llega sin obstáculos a sus últimas consecuencias.

Si hay algún país en el mundo en el que se pueda comprender en su justo valor el dogma de la soberanía del pueblo, estudiar su aplicación a los asuntos de la sociedad y juzgar sus ventajas y sus peligros, este país es indudablemente América.

Ya he dicho anteriormente que, desde su origen, el principio de la soberanía del pueblo fue el principio generador en la mayoría de las colonias inglesas en América.

Sin embargo, no llegó a dominar, ni con mucho, el gobierno de la sociedad como lo hace en nuestros días.

Dos obstáculos, exterior el uno e interior el otro, retrasaron su marcha invasora.

No podía salir a la luz ostensiblemente en el seno de las leyes, puesto que las colonias aún estaban constreñidas a obedecer a la metrópoli. Tenía, pues, que

ocultarse en las asambleas provinciales y sobre todo en el municipio, donde se propagaba en secreto.

La sociedad americana de entonces todavía no estaba preparada para adoptarlo con todas sus consecuencias. La cultura en Nueva Inglaterra y las riquezas en el sur del Hudson, durante largo tiempo ejercieron, como he dicho antes, una especie de influencia aristocrática que tendía a concentrar en pocas manos el ejercicio de poderes sociales. Aún faltaba mucho para que todos los funcionarios públicos fuesen elegidos y todos los ciudadanos electores. El derecho electoral tenía sus límites y estaba subordinado a la existencia de un censo. Este censo, muy escaso en el Norte, era más considerable en el Sur.

Estalló la revolución americana. El dogma de la soberanía del pueblo salió del municipio y se adueñó del gobierno; todas las clases se unieron a su causa. Se combatió y se triunfó en su nombre y acabó siendo la ley de las leyes.

Un cambio casi tan rápido se efectuó en el interior de la sociedad. El derecho sucesorio acabó de quebrantar las influencias locales.

En el momento en que ese efecto de las leyes y de la revolución comenzó a revelarse ante los ojos de todos, la victoria se pronunció irrevocablemente en favor de la democracia. El poder estaba ya, de hecho, entre sus manos. Ni siquiera estaba permitido luchar contra ella. Las clases altas se sometieron, pues, sin murmurar ni combatir, a una desgracia ya inevitable. Les sucedió lo que acontece de ordinario a los poderes que se derrumban: el egoísmo individual se apoderó de sus miembros. Dado que ya no se podía arrancar la fuerza de las manos del pueblo y que no se detestaba lo bastante a la multitud para sentir el deseo de provocarla, no se pensó más que en ganarse su benevolencia a toda costa. Así pues, las leyes más democráticas fueron votadas a porfía por los hombres cuyos intereses resultaban más lesionados. De esta manera, las clases altas no excitaron en su contra las pasiones populares, pero ellas mismas apresuraron el triunfo del nuevo orden. Así, ¡cosa singular!, se observó un impulso democrático mucho más irresistible en los Estados en que la aristocracia tenía mayor arraigo.

El Estado de Maryland, que había sido fundado por grandes señores, fue el primero en proclamar el voto universal y en introducir en el conjunto de su gobierno las formas más democráticas.

Cuando un pueblo empieza a retocar el censo electoral, puede preverse que en un plazo más o menos largo llegará a hacerlo desaparecer por completo. Ésta es una de las reglas más invariables que rigen a las sociedades. A medida que se ensanchan los límites de los derechos electorales, se siente la necesidad de ampliarlos aún más, ya que a cada nueva concesión aumentan las fuerzas de la democracia y sus exigencias crecen con el nuevo poder. La ambición de aquellos a quienes se deja fuera del censo se excita en proporción a los que se encuentran dentro. Y la excepción acaba haciéndose regla: las concesiones se suceden sin interrupcion y ya no se detienen hasta llegar al sufragio universal.

En nuestros días el principio de la soberanía del pueblo ha adquirido en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos imaginables. Se ha desligado de las ficciones con las que ha sido cuidadosamente rodeado en otras partes, y se le ve revestir sucesivamente todas las formas, según la necesidad del caso. Tan pronto, como en Atenas, es el pueblo en corporación el que hace las leyes, como

son unos diputados, elegidos por voto universal, los que lo representan y actúan en su nombre bajo vigilancia casi inmediata.

Hay países en los que un poder, en cierto modo exterior al cuerpo social, obra sobre él y le obliga a marchar por una determinada vía.

Hay otros donde la fuerza está dividida, hallándose situada a la vez dentro de la sociedad y fuera de ella. Nada semejante ocurre en los Estados Unidos. Allí la sociedad actúa por sí misma y sobre ella misma, no hay poder fuera de su seno; no se encuentra, incluso, casi nadie que se atreva a concebir, y sobre todo, a expresar, la idea de buscarlo fuera de ella. El pueblo participa en la elaboración de las leyes designando a los legisladores, y en su aplicación, eligiendo a los agentes del poder ejecutivo. Puede decirse que es el mismo quien gobierna, tan débil y restringida es la parte dejada a la administración, y tanto acusa ésta su origen popular y obedece al poder de donde emana. El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él.

CAPÍTULO V

Necesidad de estudiar lo que sucede en los Estados particulares antes de hablar del gobierno de la Unión

Nos proponemos examinar en este capítulo cuál es en América la forma de gobierno fundada en el principio de soberanía del pueblo, cuáles son sus medios de acción, sus problemas, sus ventajas y sus peligros.

Una primera dificultad se presenta: los Estados Unidos tienen una constitución compleja; en ella se observan dos sociedades distintas entrelazadas y, si se me permite la expresión, encajadas la una en la otra; se ven dos gobiernos completamente separados y casi independientes: uno, habitual e indefinido, que responde a las necesidades cotidianas de la sociedad, y otro, excepcional y circunscrito, que no se aplica sino a ciertos intereses generales. Son, en una palabra, veinticuatro pequeñas naciones soberanas cuyo conjunto forma el gran cuerpo de la Unión.

Examinar la Unión antes de examinar el Estado, es adentrarse por un camino erizado de obstáculos. La forma del gobierno federal en los Estados Unidos apareció en último lugar, y no ha sido más que una modificación de la república, un compendio de los principios políticos esparcidos en la sociedad entera antes de su advenimiento, donde subsisten con independencia de ella. El gobierno federal, por otra parte, no es, como acabo de decir, más que una excepción; el gobierno de los Estados es la regla común. El escritor que pretendiera dar a conocer el conjunto de semejante cuadro, antes de mostrar sus detalles, caería necesariamente en oscuridades o en repeticiones.

Los grandes principios políticos que rigen hoy la sociedad americana, han nacido y se han desarrollado en el *Estado*; de esto no cabe duda. Es, pues, el conocimiento del Estado lo que nos da la clave del resto.

Los Estados que componen hoy la Unión americana presentan todos, en cuanto al aspecto exterior de las instituciones, el mismo espectáculo. La vida po-

lítica o administrativa se halla concentrada en tres focos de acción que se podrían comparar con los diversos centros nerviosos que mueven el cuerpo humano.

En primer lugar se halla el *municipio,* viene luego el *condado,* y por último el *Estado.*

[...]

Efectos políticos de la descentralización administrativa
de los Estados Unidos

Distinción necesaria entre la centralización gubernamental y la centralización administrativa.—En los Estados Unidos no hay centralización administrativa, sino una gran centralización gubernamental.—Algunos efectos enojosos que resultan en los Estados Unidos de la extremada descentralización administrativa.—Ventajas administrativas de este orden de cosas.—La fuerza que administra a la sociedad, menos reglamentada, menos ilustrada, menos sabia y mucho mayor que en Europa.—Ventajas políticas de tal orden de cosas.—En los Estados Unidos la patria se deja sentir por doquier.—Apoyo que los gobernados prestan al gobierno.—Las instituciones provinciales, tanto más necesarias cuanto más democrático sea el estado social.—Por qué.

Centralización es una palabra que se repite sin cesar en nuestros días y cuyo sentido nadie trata de precisar.

Existen, sin embargo, dos especies de centralización muy distintas que importa conocer.

Ciertos intereses son comunes a todas las partes de la nación, tales como la formación de las leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros.

Otros intereses incumben solamente a ciertas partes de la nación, como por ejemplo, las empresas municipales.

Concentrar en un mismo lugar, o en una misma mano, el poder de dirigir los primeros, es lo que llamaré centralización gubernamental.

Concentrar igualmente el poder de dirigir los segundos, es instituir lo que denominaré centralización administrativa.

Existen puntos donde se confunden estas dos especies de centralización. Pero considerando en conjunto los casos que caen más particularmente en la esfera de cada una, se logra distinguirlas fácilmente.

Se sobreentiende cómo la centralización gubernamental adquiere una fuerza inmensa cuando se une a la centralización administrativa: habitúa a los hombres a hacer abstracción completa y continua de su voluntad; a obedecer, no por una vez y respecto a un punto, sino en todo y siempre. No sólo los doma entonces por la fuerza, sino que también los hace suyos mediante sus hábitos; los aísla en la masa común y se apodera de ellos uno por uno.

Estas dos especies de centralización se prestan mutuo apoyo, se atraen recíprocamente; mas no creo que sean inseparables.

Bajo Luis XIV, Francia conoció la mayor centralización gubernamental que se puede concebir, ya que el mismo hombre que hacía las leyes generales tenía el poder de perpetuarlas; representaba a Francia en el exterior y actuaba en su nombre. El Estado soy yo, decía; y tenía razón.

Sin embargo, bajo Luis XIV existía mucha menos centralización administrativa que en nuestros días.

Hoy vemos una potencia, Inglaterra, en la que la centralización gubernamental alcanza un alto grado. El Estado parece moverse en ella como un solo hombre; masas enormes se levantan a su voluntad y reúne y lleva donde quiere toda la fuerza de su poderío.

Inglaterra, que ha hecho cosas tan grandes desde hace cincuenta años, carece de centralización administrativa.

Por mi parte, soy incapaz de concebir que una nación pueda sobrevivir ni, sobre todo, prosperar, sin una fuerte centralización gubernamental.

Pero creo que la centralización administrativa sólo sirve para enervar a los pueblos a ella sometidos, puesto que tiende incesantemente a disminuir su espíritu de ciudadanía. Cierto que la centralización administrativa puede llegar a reunir, en una época dada y en un lugar determinado, todas las fuerzas disponibles de la nación; pero perjudica a la reproducción de las fuerzas. Da el triunfo a la nación el día del combate, pero a la larga disminuye su potencia. Puede, por lo tanto, contribuir admirablemente a la grandeza efímera de un hombre, mas no a la duradera prosperidad de un pueblo.

Hay que distinguir cuando se dice que un Estado no puede actuar por falta de centralización, pues casi siempre se hace referencia, sin saberlo, a la centralización gubernamental. El imperio de Alemania, se oye decir repetidamente, nunca pudo sacar de sus fuerzas todo el partido posible. De acuerdo. Pero ¿por qué? Porque la fuerza nacional jamás estuvo centralizada; porque el Estado nunca logró que se obedecieran sus leyes generales; porque las partes separadas de ese gran cuerpo siempre tuvieron en sus manos el derecho, o la posibilidad, de negar su concurso a los depositarios de la autoridad común, aun en asuntos que afectaran a todos los ciudadanos. En otras palabras, porque no había centralización gubernamental. La misma observación es aplicable a la Edad Media. La causa de todos los males de la sociedad feudal fue que el poder, no sólo de administrar, sino de gobernar, se hallaba repartido entre miles de manos y fraccionado de mil maneras; la ausencia de toda centralización gubernamental impedía entonces a las naciones de Europa marchar con energía hacia fin alguno.

Como hemos visto, en los Estados Unidos no existe centralización administrativa. Apenas existe un indicio de jerarquía. La descentralización ha sido llevada a un grado que ninguna nación europea habría podido soportar, creo yo, sin un profundo malestar, y que incluso en América produce efectos enojosos. Pero en los Estados Unidos la centralización gubernamental existe en grado máximo. Sería fácil probar que el poder nacional está allí más concentrado de lo que haya estado jamás en las antiguas monarquías de Europa. No sólo no hay en cada Estado más que un cuerpo único que haga las leyes; no sólo no existe más que un único poder que pueda difundir la vida política, sino que, en general, se ha evitado reunir un número excesivo de asambleas de distritos o de condados por temor de que esas asambleas se sintieran tentadas a salirse de sus atribuciones administrativas y a obstaculizar la acción del gobierno. En América, la legislatura de cada Estado no tiene frente a sí ningún poder capaz de oponérsele. Nada podría detenerla en su camino; ni privilegios, ni inmunidad local, ni influencia personal, ni siquiera la autoridad de la razón, ya que representa a la mayoría, que es considerada como

única fuente de la razón. No tiene, pues, más límites de acción que los de su propia voluntad. Junto a ella, y bajo su mano, se halla el representante del poder ejecutivo, quien, con ayuda de las fuerzas existentes, es el encargado de imponer obediencia a los disconformes.

No se encuentra debilidad más que en determinados detalles de la acción gubernamental.

Las repúblicas americanas no mantienen una fuerza armada permanente para reducir a las minorías, pero hasta el presente no se ha arrastrado a las minorías hasta la guerra, por lo que la necesidad de un ejército permanente todavía no se ha dejado sentir. Por lo general, el Estado utiliza a los funcionarios municipales o del condado para actuar sobre los ciudadanos. Por ejemplo, en Nueva Inglaterra es el asesor del municipio quien determina los impuestos; el recaudador municipal los cobra; el cajero hace llegar el producto del mismo al tesoro público, y las reclamaciones que surgen son sometidas a los tribunales ordinarios. Esta forma de percibir el impuesto es lenta, engorrosa, y sería un obstáculo permanente en la marcha de cualquier gobierno con grandes necesidades pecuniarias. En general, es deseable que para todo aquello que le es vital, el gobierno tenga sus propios funcionarios, elegidos y revocables por él, así como formas de proceder rápidas; pero siempre le será fácil al poder central, tal como está organizado en América, introducir, según las necesidades, medios de acción más enérgicos y eficaces.

No es, pues, como a menudo se repite, la falta de centralización en los Estados Unidos lo que hará perecer a las repúblicas del Nuevo Mundo; lejos de estar poco centralizados, puede afirmarse que los gobiernos americanos lo están demasiado —como demostraré más adelante—. Las asambleas legislativas absorben cada día restos de poderes gubernamentales; tienden a reunirlos todos en sí mismas, tal como hiciera la Convención. El poder social, así centralizado, cambia de mano sin dejar por eso de estar subordinado al poder popular. A menudo incurre en faltas de prudencia y previsión, porque lo puede todo. Ése es el peligro. Es, pues, a causa de su fuerza misma, y no como consecuencia de su debilidad, por lo que podría perecer un día.

La descentralización administrativa produce en América otros efectos.

Como hemos visto, los americanos han aislado casi por entero la administración del gobierno; en esto me parecen haber rebasado los límites de lo razonable, pues el orden, aun en las cosas secundarias, sigue constituyendo un interés nacional.

Dado que el Estado no cuenta con funcionarios administrativos propios con destino fijo en los distintos puntos del territorio; y a quienes pueda imprimir un orden común, resulta que rara vez intenta establecer ordenanzas generales de policía. Ahora bien, la necesidad de tales ordenanzas se deja sentir vivamente. El europeo a menudo advierte su ausencia. Esta apariencia de desorden que reina en la superficie, le convence a primera vista de que hay una completa anarquía en la sociedad; pero sale de su error al examinar el fondo de las cosas.

Ciertas actividades afectan al Estado entero, y sin embargo no pueden realizarse porque no existe una administración nacional que las dirija. Abandonadas al ciudadano de municipios y condados, entregadas a agentes electos y temporales, no llegan a realizarse ni producen nada duradero.

Los partidarios de la centralización en Europa sostienen que el poder gubernamental administra a las poblaciones mejor de lo que podrían hacerlo ellas mismas. Esto quizá sea verdad cuando el poder central goza de una ilustración de la que carecen las poblaciones; cuando aquél es activo, y éstas inertes; cuando está acostumbrado a actuar, y ellas a obedecer. Se comprende, incluso, cómo cuanto más aumenta la centralización más se acrecienta esta doble tendencia y más pronunciadas son la capacidad de una parte y la incapacidad de la otra.

Pero yo niego que esto sea así cuando el pueblo es ilustrado consciente de sus intereses y acostumbrado a pensar en ellos, como ocurre en América.

Estoy convencido, por el contrario, de que en este caso la fuerza colectiva de los ciudadanos será siempre más capaz de procurar el bienestar social que la autoridad del gobierno.

Confieso que es difícil indicar con certeza el medio de despertar a un pueblo que dormita, para infundirle las pasiones y la ilustración de que carece; persuadir a los hombres de que deben ocuparse de sus asuntos es, no se me oculta, una ardua empresa. A menudo resultaría más fácil interesarles en los detalles de la etiqueta de una corte, que en la reparación de la casa común.

Pero también creo que cuando la administración central pretende reemplazar por completo al libre concurso de los primeros interesados, se engaña o quiere engañarnos.

Un poder central, por muy sabio e ilustrado que sea, no puede abarcar por sí solo todos los detalles de la vida de un gran pueblo. Y no puede porque semejante tarea excede a las fuerzas humanas. Cuando por sus solos medios pretende crear y hacer funcionar tantos y tan diversos resortes, se contenta con un resultado incompleto, o se agota en esfuerzos inútiles.

La centralización logra fácilmente, cierto es, someter los actos exteriores del hombre a una cierta uniformidad que acaba por hacerse deseable por sí misma, independientemente de las cosas a que se aplique, como ocurre a esos devotos que adoran a la imagen olvidando la divinidad que representa. La centralización consigue sin dificultad imprimir un paso regular a los asuntos corrientes, organizar sabiamente los detalles de la policía social, reprimir ligeros desórdenes y pequeños delitos, mantener a la sociedad en un *statu quo* que no es propiamente ni decadencia ni progreso, inducir en el cuerpo social una especie de somnolencia administrativa llamada habitualmente por los administradores orden y tranquilidad públicos. En una palabra, sirve sobre todo para impedir, no para hacer. Cuando se trata de imprimir a la sociedad un movimiento profundo o un paso rápido, su fuerza le abandona. Por poca cooperación que sus medidas exijan del individuo, se queda uno sorprendido de la debilidad de esa inmensa máquina, que súbitamente queda reducida a la impotencia.

Sucede entonces, a veces, que el poder centralizado trata, como medida desesperada, de llamar a los ciudadanos en su ayuda; pero les dice: «Obraréis como yo quiera, en tanto que yo quiera, y precisamente en el sentido que yo quiera. Os encargaréis de tales detalles sin aspirar a dirigir el conjunto; trabajaréis a oscuras y más tarde juzgaréis mi obra por sus resultados.» No es así como se obtiene el concurso de la voluntad humana. Ésta requiere libertad de movimientos y responsabilidad de sus actos. El hombre está hecho de tal modo que prefiere permanecer inmóvil a marchar sin independencia hacia una meta que ignora.

No niego que en los Estados Unidos se echen a veces de menos esas reglas uniformes que parecen velar constantemente por todos nosotros.

De cuando en cuando se encuentran allí palpables ejemplos de apatía e incuria social. Aparecen, de vez en vez, manchas groseras que parecen en completo desacuerdo con la civilización circundante.

Empresas útiles, que reclaman una atención constante y una rigurosa exactitud para llegar a buen fin, acaban por ser abandonadas; pues en América, al igual que en otros sitios, el pueblo procede por esfuerzos momentáneos y rápidos impulsos.

El europeo, acostumbrado a tener siempre a mano un funcionario que interviene en casi todo, se habitúa con dificultad a estos diferentes engranajes de la administración municipal. En general, se puede decir que tales pequeños detalles de policía social que hacen la vida dulce y cómoda no se cuidan en América, pero las garantías esenciales para la vida del hombre en sociedad se dan allí tanto como en cualquier otra parte. Entre los americanos, la fuerza que administra el Estado está menos reglamentada, es menos culta, menos sabia, pero cien veces mayor que en Europa. No hay otro país en el mundo donde los hombres hagan, en definitiva, tantos esfuerzos para crear el bienestar social. No sé de ningún pueblo que haya conseguido tantas y tan eficaces escuelas; templos tan en consonancia con las necesidades religiosas de los habitantes; caminos municipales mejor conservados. No hay que buscar, pues, en los Estados Unidos, uniformidad y permanencia en los planes, cuidado minucioso en los detalles ni perfección en los procedimientos administrativos, lo que se encuentra allí es una imagen de la fuerza, un poco salvaje, ciertamente, pero llena de poder; de la vida con sus accidentes, sí, mas también con su movimiento y sus esfuerzos.

Admitiré por lo demás, si se quiere, que los pueblos y los condados de Estados Unidos estarían más eficazmente administrados por una autoridad central distante y que les permaneciera enajenada, que por funcionarios extraídos de su seno. Asimismo, estoy dispuesto a reconocer que reinaría más seguridad en América y se haría un uso más juicioso y sensato de sus recursos sociales si la administración de todo el país estuviera concentrada en una sola mano. Las ventajas *políticas* que los americanos sacan del sistema de descentralización me lo hacen preferible, aun así, al sistema contrario.

¿Qué me importa, al fin y al cabo, la existencia de una autoridad que vele en todo momento por que mis placeres sean tranquilos, que vaya delante de mis pasos apartando los peligros sin que yo tenga ni que pensar en ellos, si esta autoridad, al mismo tiempo que me evita hasta las menores espinas en mi camino, es dueña absoluta de mi libertad y de mi vida; si monopoliza el movimiento y la existencia hasta el punto de que todo languidezca a su alrededor cuando ella languidece, que todo duerma cuando ella duerme, que todo perezca cuando ella muere?

Existen naciones en Europa donde el habitante se considera a sí mismo como una especie de colono indiferente al destino del país en que habita. Los mayores cambios sobrevienen en tales países sin su intervención; ni siquiera sabe con exactitud qué ha ocurrido; sospecha lo sucedido si oye comentarlo casualmente. Y más aún, la riqueza de su pueblo, la vigilancia de su calle, el estado de su iglesia y de su presbiterio no le conmueven; piensa que todas esas cosas no le atañen en modo alguno, y que afectan a un extraño poderoso que llama go-

bierno. Piensa que goza de esos bienes en usufructo, sin los intereses del propietario ni idea alguna de mejora. Este desinterés por sí mismo va tan lejos que si su propia seguridad, o la de sus hijos, llega a verse en peligro, en lugar de intentar alejarlo se cruza de brazos esperando que la nación entera acuda en su ayuda. A este hombre, por lo demás, aunque haya hecho tan completo sacrificio de su libre albedrío, tampoco le gusta obedecer. Se somete, cierto es, al capricho de un empleado, pero se complace en desafiar a la ley, como hace un enemigo derrotado tan pronto como la fuerza de ocupación se retira. Por eso le vemos siempre oscilar entre la servidumbre y el libertinaje.

Cuando las naciones han llegado a este punto, tienen que modificar sus leyes y sus costumbres o perecer, pues la fuente de las virtudes públicas está como cegada: aún se encuentran súbditos en ella, pero no ciudadanos.

Opino que semejantes naciones son terreno abonado para la conquista. Si no desaparecen de la faz del mundo, es porque están rodeadas de naciones iguales o inferiores a ellas; porque aún queda en su seno una especie de instinto indefinible de la patria, un no sé qué de orgullo irreflexivo por el nombre que lleva, de vago recuerdo de su pasada gloria, que, aun sin realidad precisa que lo base, basta para imprimirles en caso de necesidad un impulso de conservación.

Sería erróneo tranquilizarse pensando que ciertos pueblos han hecho esfuerzos prodigiosos para defender una patria en la que vivían, por así decirlo, como extranjeros. Póngase atención y se verá que la religión fue casi siempre su móvil principal.

La permanencia, la gloria o la prosperidad de la nación se habían convertido para ellos en dogmas sagrados, y defendiendo a su patria defendían también la ciudad santa de la que todos eran ciudadanos.

Las poblaciones turcas jamás tomaron parte en la dirección de los asuntos de la sociedad; sin embargo, realizaron grandes empresas mientras vieron el triunfo de la religión de Mahoma en las conquistas de los sultanes. Hoy, la religión desaparece; sólo les queda el despotismo y decaen.

Montesquieu, al reconocer al despotismo una fuerza propia, le hizo, creo yo, un honor que no merecía. El despotismo, por si solo, no puede lograr nada duradero. Si se le observa de cerca, se percibe que la causa que ha hecho prosperar durante largo tiempo a los gobiernos absolutos ha sido la religión, no el temor.

Hágase lo que se haga, sólo se dará verdadero poder entre los hombres en el libre concurso de sus voluntades. Ahora bien, únicamente el patriotismo o la religión son capaces de hacer que todos los ciudadanos marchen largo tiempo hacia un mismo fin.

No pueden las leyes reavivar creencias que se apagan; pero sí depende de ellas el interesar a los hombres en los destinos de su país. Depende de las leyes el despertar y dirigir ese vago instinto de la patria que jamás abandona el corazón del hombre, y uniéndolo a los pensamientos, a las pasiones y a los hábitos de cada día, convertirlo en un sentimiento reflexivo y estable. Y no se diga que es demasiado tarde para intentarlo; las naciones no envejecen de la misma manera que los hombres. Cada generación que nace en su seno es como un pueblo nuevo que se ofrece al legislador.

Lo que más admiro en América, no son los efectos *administrativos* de la descentralización, sino los efectos *políticos*. En los Estados Unidos la patria se deja sentir en todas partes. Es objeto de solicitud en la aldea como en la Unión ente-

ra. El habitante se apega a cada uno de los intereses de su país como a los suyos propios. Se glorifica con la gloria de la nación; en los triunfos de ésta cree reconocer su obra personal y ello le enorgullece, congratulándose de la prosperidad general de que se beneficia. Experimenta por su patria un sentimiento análogo al que tiene por la familia, y es también un modo de egoísmo el que le hace interesarse por el Estado.

A menudo el europeo no suele ver en el funcionario público más que la fuerza; el americano ve en él al derecho. Puede decirse, pues, que en América el hombre no obedece nunca al hombre, sino a la justicia o a la ley.

Por consiguiente, ha llegado a formar de sí mismo una opinión a menudo exagerada, pero casi siempre saludable. Se confía sin temor a sus propias fuerzas, que le parecen suficientes para todo. Un particular concibe la idea de una empresa cualquiera y aunque su plan tenga una relación directa con el bienestar de la sociedad, no se le pasa por la mente la idea de dirigirse a la autoridad pública para obtener su apoyo. Da a conocer su plan, se ofrece para realizarlo, llama a las fuerzas individuales en su ayuda y lucha cuerpo a cuerpo contra todos los obstáculos. Es indudable que muchas veces su éxito es inferior al que habría logrado el Estado en su lugar; pero a la larga, el resultado general de todas las empresas individuales sobrepasa en mucho al que pudiera obtener el gobierno.

Dado que la autoridad administrativa está situada al lado de los administrados, a quienes en cierto modo representa, no suscita ni celos ni odio. Siendo limitados sus medios de acción, cada uno tiene conciencia de que no puede confiar únicamente en ella.

Así pues, cuando el poder administrativo interviene en el círculo de sus atribuciones, no se encuentra abandonado a sí mismo, como sucede en Europa. Nadie cree que hayan cesado los deberes de los particulares por el hecho de que la representación pública haya decidido actuar. Todos, por el contrario, la guían, la apoyan y la sostienen.

Uniendo la acción de las fuerzas individuales a la acción de las fuerzas sociales, se llega a menudo a realizar lo que la administración más concentrada y enérgica no podría.

Me sería fácil citar muchos hechos en apoyo de lo que afirmo; pero prefiero referirme a uno solo, el que mejor conozco.

En América, los medios puestos a disposición de la autoridad para descubrir los crímenes y perseguir a los criminales son escasos.

La policía administrativa no existe; los pasaportes son desconocidos. La policía judicial de los Estados Unidos no puede compararse a la nuestra; los agentes del ministerio público son poco numerosos y no siempre pueden iniciar las pesquisas; la vista es rápida y oral. Dudo, sin embargo, que en ningún otro país el delito quede menos veces impune.

La razón consiste en que todo el mundo se interesa en aportar pruebas del delito y en capturar al delincuente.

Durante mi estancia en los Estados Unidos, he visto a los habitantes de un condado donde se había cometido un crimen formar comités espontáneamente con el fin de perseguir al culpable y entregarlo a la justicia.

En Europa, el criminal es un desgraciado que lucha por ocultarse de los agentes del poder; la población presencia esta lucha, como si dijéramos. En

América es un enemigo del género humano y tiene en su contra a la humanidad entera.

Creo que las instituciones provinciales son útiles a todos los pueblos, pero ninguno me parece tener tanta necesidad de ellas como aquél en que impera un estado social democrático.

En una aristocracia, siempre se está seguro de mantener cierto orden en el seno de la libertad.

Comoquiera que los gobiernos tienen mucho que perder, el orden es de gran interés para ellos.

Igualmente, puede decirse que en una aristocracia el pueblo queda al abrigo de los excesos del despotismo, ya que siempre se encuentran fuerzas organizadas y dispuestas a resistir al déspota.

Una democracia sin instituciones provinciales no posee ninguna garantía contra semejantes males.

¿Cómo podría soportar la libertad en las cosas grandes una multitud que no ha aprendido a servirse de ella en las pequeñas?

¿Cómo resistir a la tiranía en un país en el que el poder de los individuos es débil, y no les une en un conjunto ningún interés común?

Los que temen el libertinaje y los que temen el poder absoluto, deben, pues, desear por igual el desarrollo gradual de las libertades provinciales.

Estoy convencido, por lo demás, de que no hay naciones más expuestas a caer bajo el yugo de la centralización administrativa, que aquellas cuyo estado social es democrático.

Varias son las causas que concurren a este resultado, entre ellas éstas:

La tendencia permanente de estas naciones es la de concentrar todo el poderío gubernamental en el único poder que representa directamente al pueblo, porque más allá del pueblo sólo se perciben individuos iguales confundidos en una masa común.

Ahora bien, cuando un mismo poder está ya revestido de todas las atribuciones del gobierno, le es muy difícil no tratar de introducirse en los detalles de la administración, y ya encontrará a la larga ocasión de hacerlo. Los franceses fuimos testigos de ello.

En la revolución francesa hubo dos movimientos de sentido contrario que no hay que confundir: el uno favorable a la libertad, el otro favorable al despotismo.

En la antigua monarquía, el rey era el único que hacía la ley. Por debajo del poder soberano se encontraban algunos restos, medio destruidos, de las instituciones provinciales. Estas instituciones provinciales eran incoherentes, desordenadas y a menudo absurdas. En manos de la aristocracia, en ocasiones habían sido instrumentos de opresión.

La revolución se pronunció al propio tiempo contra la realeza y contra las instituciones provinciales. Confundió en un mismo odio todo lo que la había precedido, el poder absoluto y lo que podía moderar sus rigores. Fue a la vez republicana y centralizadora.

Este doble carácter de la revolución francesa es un hecho que no han dejado de aprovechar los amigos del poder absoluto. Cuando los veis defender la centralización administrativa ¿creeréis acaso que laboran en favor del despotismo? De ninguna manera; están defendiendo una de las grandes conquistas de la Revolución.

De este modo, se puede seguir siendo popular a la vez que enemigo de los derechos del pueblo; servidor oculto de la tiranía y amante declarado de la libertad.

He visitado las dos naciones que han llevado más lejos el sistema de las libertades provinciales, y he escuchado la voz de los partidos que dividen a estas naciones.

En América he hallado hombres que aspiraban en secreto a destruir las instituciones democráticas de su país. En Inglaterra, he conocido otros que atacaban duramente a la aristocracia; pero no he encontrado ni uno solo que no considerase la libertad provincial como un gran bien.

En estos dos países he visto imputar los males del Estado a una infinidad de causas diversas, pero jamás a las libertades municipales.

He oído a los ciudadanos atribuir la grandeza o la prosperidad de su patria a una multitud de razones, pero todos han puesto en primera fila y a la cabeza de todas las otras ventajas, la libertad provincial.

¿He de creer que hombres naturalmente tan divididos, que no están de acuerdo ni sobre las doctrinas religiosas ni sobre las teorías políticas, coincidan en un solo hecho, el que mejor pueden juzgar por tenerlo a diario ante los ojos, y que este hecho sea erróneo?

Sólo los pueblos que tienen pocas o ninguna institución provincial niegan su utilidad; es decir, que aquellos que no conocen el asunto son los únicos que las critican.

[...]

EL SOCIALISMO PREMARXISTA

Bajo esta denominación se agrupa un conjunto de pensadores notablemente heterogéneos, que se mueven entre la Revolución francesa y el surgimiento del movimiento obrero. Friedrich Engels calificaba a estos autores de «socialistas utópicos», por cuanto en sus obras intentan describir de un modo detallado las características políticas y sociales de la sociedad futura, entroncando así con la tradición de pensadores como Tomás Moro (1478-1535), a quien debemos la primera Utopía, *o Campanella (1568-1639) con su* Ciudad del Sol. *A la vez, esta denominación le permitía contraponerlos al socialismo «científico» de Marx y del propio Engels. Hemos preferido utilizar la expresión, más neutra, de «premarxistas», en un sentido meramente cronológico.*

Pero ¿en qué sentido podemos agruparlos en un mismo grupo? Comparten algunas características: en primer lugar, pronuncian una severa condena ética de la sociedad en que viven, cuya organización social y económica tiende a embrutecer y corromper a las personas. En segundo lugar, comparten la convicción de que es necesario crear un nuevo orden social que (con independencia de otros aspectos en los que las posiciones de estos autores divergen) es visto unánimemente como una sociedad sin propiedad privada. En tercer lugar, y en este punto se muestran como hijos de la Enciclopedia *y del racionalismo, creen que el futuro orden social puede ser previsto (o, incluso, «legislador») hasta en sus menores detalles. El detallismo de sus planes de futuro les granjeó las ironías de Marx y de Engels (quienes, sin embargo, les profesaban un indiscutible respeto), y muestra su hipótesis de fondo: el orden social futuro puede ser establecido desde la mera razón, y su creación dependerá tan sólo de la posibilidad de convencer a toda la sociedad de su superioridad; no responde, pues, a un movimiento de parte de la sociedad, cuyos intereses se contraponen a los de otros grupos sociales.*

Así pues, condena moral del orden existente, apuesta por una sociedad sin propiedad privada, y detallismo en la previsión de la sociedad del futuro serían los rasgos comunes a estos pensadores. Pero a partir de aquí las diferencias son enormes. En efecto, poco hay en común entre el planteamiento de Saint-Simon, apóstol del industrialismo y, para algunos, padre de la tecnocracia, y Proudhon, aventurero que sostiene que «la propiedad es un robo»; o entre el visionario Fourier, que anticipa que las aguas de los mares serán dulces, y Owen, obrero que, tras enriquecerse, crear colonias industriales y arruinarse, fundará los modernos sindicatos británicos.

I. CONDE DE SAINT-SIMON (1760-1825)

Cronológicamente, hay que empezar por presentar a Saint-Simon. A pesar de sus antecedentes aristocráticos, se enriqueció en los años de la Revolución francesa y en la etapa napoleónica. Su pensamiento quedó recogido en el Catecismo político de los industriales *(1819), donde entiende por «industriales» todos aquellos que contribuyen a la creación de la riqueza colectiva: empresarios, obreros manuales, artistas, científicos, banqueros, etc., que se contraponen a los «no-industriales» (reyes, obispos, militares, etc.). Los «no-industriales» son, simplemente, unos parásitos, a los que hay que desplazar del gobierno de la sociedad, para dejar paso al gobierno de los primeros.*

Pero ¿para qué ese gobierno? En el análisis de Saint-Simon, la única vía de resolución de los problemas sociales (miseria, injusticia, desigualdades, etc.) es el crecimiento de la riqueza social, el desarrollo técnico y económico. El gobierno de los productores procederá, mediante la planificación de la economía, a afianzar el dominio de la técnica y de la organización industrial; y ello permitirá (o mejor dicho, producirá) la desaparición del poder político tal como lo conocemos. En frase de Saint-Simon, que luego será utilizada abundantemente, "el gobierno sobre los hombres desaparecerá, y dejará paso a la administración de las cosas". Saint-Simon no es un comunista, sino que reconoce las virtudes de la propiedad privada, pero se muestra partidario de suprimir la herencia, institución que no hace sino fomentar el parasitismo.

El lector debe observar que la Francia en que escribe Saint-Simon es una nación completamente agraria (y, por consiguiente, la expresión «industriales» no tiene el sentido trivial que puede tener posteriormente) y, en segundo lugar, que la enumeración de los industriales coincide al pie de la letra con la enumeración que Sieyès había hecho de los integrantes de la nación. Existe, en otras palabras, una profunda conexión entre el ideario de la Revolución y el planteamiento saint-simoniano. Esta conexión es, probablemente, la clave que explica la difusión de sus ideas a lo largo del siglo XIX, a través de la (y el nombre es bien significativo) «Iglesia saint-simoniana», afincada en diversos países, y especialmente su difusión entre la alta función pública francesa.

Pero a la vez el ideario de Saint-Simon se proyecta hacia el futuro, gracias al énfasis que pone en el desarrollo técnico y en el progreso económico e industrial como medio de superación de los conflictos políticos y sociales. El discurso saint-simoniano, muy influyente entre los fundadores del pensamiento positivista en Francia (como Auguste Comte, que formó parte de la Iglesia) y en ciertos círculos de la alta administración, ha ejercido una notable influencia en la cultura de las grandes écoles *francesas (como* Polytechnique, Normale Supérieure *o la* École Nationale d'Administration*). Así, la combinación entre una cierta apoliticidad y la prioridad otorgada al desarrollo técnico ha contribuido a hacer de Saint-Simon uno de los antecedentes del pensamiento tecnocrático.*

II. CHARLES FOURIER (1779-1837)

Lo que en Saint-Simon es preocupación pragmática por el desarrollo industrial, en la obra de Fourier es la descripción minuciosa de un nuevo orden social alternativo.

Fourier fundará su utopía en una crítica sistemática del sistema capitalista. Para Fourier, el capitalismo se basa en la explotación y la miseria de los trabajadores, y se expresa en una producción irracional, competitiva, «fragmentadora» (porque se basa en la especialización). Por otra parte, esa sociedad se recubre de una moral «convencional», egoísta e hipócrita, contraria a los instintos del hombre. Frente a todo ello, Fourier reivindica una nueva sociedad, «sin criados ni ejército, sin burócratas ni industrias inútiles».

*La alternativa a la organización social capitalista (que Fourier sitúa bajo la advocación de la «Armonía Social») consistirá en una nueva sociedad, estructurada sobre la base de pequeñas unidades autosuficientes (*falanges*), integradas por unas mil seiscientas personas, que combinarán el trabajo industrial y agrario. La actividad laboral se desempeñará de modo rotatorio entre los diversos ámbitos, de tal modo que cada miembro pueda desarrollar al máximo todas sus capacidades. Cada falange habitará en un falansterio, cuya organización y urbanismo son descritos por Fourier con minuciosa atención.*

El Estado como tal desaparecerá en el nuevo orden, dada la independencia y la autosuficiencia económica de cada uno de los falansterios, que, con todo, mantendrán vínculos flexibles de tipo federal. Como veremos, esta idea será retomada por Proudhon y reaparecerá con frecuencia en la tradición anarquista.

En los falansterios desaparecerá la propiedad privada y, con ella, la diferenciación en clases. Por otra parte, los cambios no serán solamente socio-económicos, sino que afectarán también a todos los aspectos de la vida social. Así, en la educación de los niños se combinarán la escuela («en los días lluviosos», precisa) y el trabajo (puesto que Fourier observa que los niños son particularmente incansables, propone que los trabajos físicamente duros les sean encomendados). Del mismo modo, sólo en esa nueva sociedad se verá la mujer liberada de la esclavitud doméstica (ya que, como observa el autor, «el grado de emancipación de las mujeres es el grado de emancipación de la sociedad»).

Fourier describe sus utópicos falansterios en dos obras, el Nuevo mundo industrial y social *(1829), y el* Nuevo mundo amoroso *(1835, aunque publicado sólo parcialmente en vida del autor). En el* Nuevo mundo amoroso *Fourier va más lejos, puesto que afirma que el cambio social conllevará la desaparición de la moralidad convencional, que cederá el paso a la libre expresión de las pasiones amorosas.*

Fourier estaba convencido de que sus ideas se impondrían por su propia racionalidad, y de que no sería necesaria una revolución para implantar la Armonía Social, sino que los capitalistas filantrópicos financiarían la creación de los falansterios. De hecho, Fourier (quien se ganaba la vida como un modesto oficinista) cenaba todas las noches en el mismo restaurante, en el que se hacía preparar una mesa para dos personas, aunque él cenase siempre solo, puesto que estaba convencido de que en cualquier momento se presentaría el financiero que permitiría crear los falansterios.

Tal financiero nunca llegó, pero tras la muerte de Fourier se crearon diversas comunidades basadas en su doctrina, en zonas tan dispares como Francia, Rumania, México o el Oeste americano. En una línea similar (aunque menos excéntrica) se mueve el planteamiento de Étienne Cabet en su Viaje a Icaria, *comunidad utópica a medio camino entre la Utopía de Tomás Moro y los falansterios. Tanto Fourier como Cabet tuvieron una cierta influencia en los núcleos protosocialistas*

españoles, tanto en el grupo gaditano (Sixto Cámara, Fernando Garrido) como en Cataluña (Abdón Terrades o el propio inventor del submarino, Narcís Monturiol).

III. ROBERT OWEN (1771-1858)

A diferencia de los pensadores franceses. como Fourier o Saint-Simon, Owen conocía directamente la experiencia de una sociedad ya fuertemente industrializada como la inglesa de sus tiempos. Ello explica, probablemente, el carácter menos «utópico» de sus planteamientos, así como el círculo político y biográfico que describe su vida, que le conducirá al final de sus días a presidir la fundación del sindicalismo británico.

Owen procedía de una familia de trabajadores manuales, y él mismo ganó su vida desde niño como aplicado aprendiz. Aplicado hasta el punto de acabar como socio en la empresa en que trabajaba. Enriquecido, adquirió una fábrica en New Lanark, en el norte de Inglaterra, que sólo puede ser descrita como una sociedad de pioneros, en que imperaba el vicio, el alcoholismo y la miseria. Owen se propuso no sólo adquirir una fábrica, sino también transformar las condiciones de vida de la población. Para ello aplicó una política empresarial ilustrada, a través de aumentos de sueldos, creación de escuelas y guarderías, fomento de la higiene, etc., de tal modo que al cabo de poco tiempo New Lanark había cambiado de pies a cabeza y se había transformado en un oasis de paz y orden.

La experiencia de New Lanark convenció a Owen de que el hombre es, esencialmente, hijo de las condiciones materiales en que vive. De ahí su convicción de que un clima de plena ocupación, de desarrollo educativo y de buenas condiciones económicas era la condición necesaria para el cambio de las condiciones sociales. Pero progresivamente radicalizó sus planteamientos, a la vista de que los demás industriales no parecían dispuestos a reorganizar sus empresas de un modo similar y de que, por otra parte, esas condiciones sólo eran viables sobre la existencia de un imperio colonial.

Esa radicalización se expresa en su obra El sistema social *(1821) y le lleva a desplazarse a América del Norte, donde establece una colonia industrial ejemplar a mucha mayor escala, llamada Nueva Armonía. Pero el intento fracasa, Nueva Armonía es destruida internamente por los enfrentamientos entre sus habitantes, y Owen, arruinado y envejecido, acaba por regresar a Gran Bretaña. Allí publica su* ¿Qué es el socialismo?, *con planteamientos de tipo cooperativista, que permiten la creación de algunos* villages of cooperation *(en definitiva, una versión simplificada de sus colonias industriales) y que le grangean una enorme simpatía entre los impulsores de la creación de la central sindical británica,* Trade Union Center, *quienes le invitarán a presidir su congreso inaugural.*

Owen expresa bastante bien, en suma, la evolución desde una perspectiva filantrópica y tal vez parcialmente paternalista a un planteamiento basado directamente en la organización sindical de los trabajadores. El desarrollo y la cristalización del movimiento obrero requerirán planteamientos políticos e ideológicos diversos a los de los socialistas utópicos, y esos planteamientos serán, esencialmente, el socialismo marxista y el anarquismo en sus diversas formas.

IV. PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1865)

La vida y el pensamiento de Proudhon expresa la transición desde planteamientos típicos de la tradición utópica hasta el anarquismo, de cuya teoría puede considerarse en parte el iniciador.

Lo que no significa que sea fácil encontrar una teoría clara en sus obras. En ¿Qué es la propiedad? *(1840) sentencia de modo contundente: «la propiedad es un robo». Su intento de sistematización se publicó en 1846, bajo el título* Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria *(y en relación al cual Marx compuso su* Miseria de la filosofía).

Proudhon sitúa, como origen de los males de la sociedad, el desarrollo industrial, y el consiguiente abandono de la vida campesina. Puesto que la industria es el ámbito de la explotación y de la deshumanización de las relaciones entre individuos, se impone superar el modelo industrial.

Proudhon señala que el objetivo del cambio social debe ser la justicia, entendiendo por ella «igualdad, libertad y fraternidad». La indicación es significativa: Proudhon expresa las ideas de la Revolución de 1848 (durante la cual ostentó brevemente un mandato de diputado), combinando pensamiento democrático radical, socialismo, desconfianza ante los poderes establecidos y espíritu de revuelta.

La noción clave que para Proudhon describe el futuro orden social es la idea de federación. La superación del Estado dará paso al libre establecimiento de acuerdos entre individuos, entre comunas, entre regiones y, finalmente, entre todos los pueblos. En esos acuerdos federales (o, más pomposamente, «contratos sinalagmáticos») se hará posible una relación no autoritaria entre los trabajadores y entre las diversas unidades colectivas en que se agrupan los individuos. Pero estas unidades colectivas no tienen ninguna preeminencia respecto de los individuos; no tienen, pues, nada que ver con los planteamientos de tipo colectivista de Rousseau, de quien Proudhon se desmarca explícitamente, denunciando el despotismo de la voluntad general. Cada individuo se asocia libremente a otros en virtud de un acuerdo, y este acuerdo es permanentemente rescindible; del mismo modo, el lazo que reúne entre sí a diversas comunas es denunciable en cualquier momento: así, durante la guerra civil norteamericana, condena el intento de los estados del Norte de imponer una determinada interpretación del pacto constitucional a los del Sur (recuérdese que se trataba nada menos que del mantenimiento de la esclavitud en los Estados del Sur de la Unión).

La idea de la sustitución de los viejos órdenes sociales y políticos por un sistema de libres acuerdos mutuos, que llamará «federalismo» (con un sentido, pues, en buena parte distinto al que tiene habitualmente el término), influirá fuertemente en sectores republicanos españoles y, de modo particular, en los planteamientos de Pi y Margall. Pero también en todo el segmento antiautoritario del movimiento obrero: al anarquismo verá en Proudhon uno de sus precursores. Finalmente, la corriente socialista de tipo antiestatista (corrientes societarias, fabianos, etc.) se reconocerá, de un modo u otro, heredera de Proudhon: su federalismo desemboca en la idea de autogestión.

SAINT-SIMON

*CATECISMO POLÍTICO DE LOS INDUSTRIALES**

P.-¿Qué es un industrial?

R.-Un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos; de esta forma, un cultivador que siembra trigo, que cría aves o animales domésticos, es un industrial, un aperador, un herrero, un cerrajero, un carpintero son industriales; un fabricante de zapatos, de sombreros, de telas, de paños, de cachemiras, es igualmente un industrial; un negociante, un carretero, un marino empleado a bordo de los buques mercantes, son industriales. Todos los industriales reunidos trabajan para producir y poner al alcance de la mano de todos los miembros de la sociedad todos los medios materiales para satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos, y forman tres grandes clases que se llaman los cultivadores, los fabricantes y los negociantes.

P.-¿Qué rango deben ocupar los industriales en la sociedad?

R.-La clase industrial debe ocupar el primer rango, por ser la más importante de todas, porque puede prescindir de todas las otras, sin que éstas puedan prescindir de aquélla; porque subsiste por sus propias fuerzas, por sus trabajos personales. Las otras clases deben trabajar para ella, porque son creación suya y porque les conserva su existencia; en una palabra: realizándose todo por la industria, todo debe hacerse para la industria.

P.-¿Qué rango ocupan los industriales en la sociedad?

R.-La clase industrial, debido a la actual organización social, está ocupando la última de todas. El orden social concede todavía más consideración a los trabajos secundarios e incluso a la inactividad, que a los trabajos más importantes, los de utilidad más directa.

P.-¿Por qué la clase industrial, que debe ocupar el primer rango, se halla situada en el último? ¿Por qué quienes de hecho son los primeros se hallan clasificados como los últimos?

R.-Explicaremos el porqué a lo largo de este catecismo.

P.-¿Qué deben hacer los industriales para pasar desde el rango inferior en que se hallan situados al superior que les pertenece por derecho?

R.-En este catecismo diremos el procedimiento que deben adoptar para operar dicha mejora en su existencia social.

P.-¿Cuál es la naturaleza del trabajo que habéis emprendido? De otra forma: ¿qué os proponéis al hacer este catecismo?

R.-Nos proponemos indicar a los industriales los medios para que aumenten en un máximo posible su bienestar; nos proponemos hacerles conocer los medios generales que deben utilizar para acrecentar su importancia social.

P.-¿De qué forma lo haréis para alcanzar ese fin?

* Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, trad. de Luis David de los Arcos, Aguilar, Buenos Aires, 1964.

R.-Por una parte, presentaremos a los industriales el cuadro de su verdadera situación social; haremos que vean cómo es subalterna y, por consiguiente, muy inferior a lo que debe ser puesto que son la clase más capaz y más útil de la sociedad.

Por otra parte, les trazaremos la marcha que deben seguir para situarse en el primer rango, bajo el aspecto de la consideración y del poder.

P.-Así, pues ¿predicáis en este catecismo la insurrección y la revuelta? Porque las clases que se encuentran especialmente investidas del poder y de la consideración no están, a buen seguro, dispuestas a renunciar voluntariamente a las ventajas de las cuales disfrutan.

R.-Lejos de predicar la insurrección y la revuelta, presentaremos el único medio que puede impedir la violencia con la cual podría verse amenazada la sociedad, y a la cual escaparía difícilmente, si la potencia industrial continuase su pasividad en medio de las facciones que se disputan el poder.

La tranquilidad pública no podrá ser estable mientras los industriales más importantes no se encarguen de dirigir la administración de la riqueza pública.

P.-Explicadnos esto y decidnos por qué la tranquilidad pública se vería amenazada si los industriales más importantes no son encargados de dirigir la administración de la riqueza pública.

R.-La razón es muy sencilla: la tendencia política general de la inmensa mayoría de la sociedad es la de ser gobernada lo más barato posible; ser gobernada lo menos posible; ser gobernada por los hombres más capacitados y de una forma que asegure completamente la tranquilidad pública. Ahora bien, el único medio de satisfacer, bajo estos distintos aspectos, los deseos de la mayoría consiste en conceder a los industriales más importantes la dirección de la fortuna pública; porque los industriales más importantes son los más interesados en el mantenimiento de la tranquilidad; son los más interesados en la economía de los gastos públicos; también son los más interesados en la limitación de lo arbitrario; por último, los industriales más importantes son, entre todos los miembros de la sociedad, aquellos que han dado pruebas de la mayor capacidad en administración positiva, los éxitos que han obtenido en sus empresas particulares han contrastado su capacidad en ello.

En el actual estado de cosas, la tranquilidad pública está amenazada, porque la marcha del gobierno se halla en directa oposición con las más positivas intenciones de la nación. Lo que la nación desea principalmente es ser gobernada lo más barato posible, y jamás al gobierno le ha costado más caro que ahora; le cuesta mucho más que antes de la revolución. Antes de la revolución, la nación estaba dividida en tres clases: los nobles, los burgueses y los industriales. Los nobles gobernaban; los burgueses y los industriales les pagaban.

Hoy en día, la nación tan sólo está dividida en dos clases, los burgueses, que hicieron la revolución y que la dirigieron hacia sus intereses, anularon el privilegio exclusivo de los nobles a explotar la riqueza pública; pues bien, habiendo conseguido su admisión en la clase de los gobernantes, resulta que hoy los industriales son los que tienen que pagar a nobles y burgueses. Antes de la revolución, la nación pagaba quinientos millones en concepto de contribuciones; hoy en día, paga mil millones, y los mil millones no bastan; el gobierno, con frecuencia, solicita empréstitos considerables.

La tranquilidad pública se verá más amenazada, porque las cargas irán, necesariamente, aumentando sin parar. El único medio de impedir las insurrecciones que podrían llegar consiste en que los más importantes industriales sean encargados del cuidado de dirigir la administración de la riqueza pública, es decir, del cuidado de preparar el presupuesto.

P.-Lo que acabáis de decirnos es muy bueno, muy interesante y de la mayor importancia; pero no nos instruye directamente sobre lo que deseamos saber. El punto que os rogamos nos aclaréis es el siguiente: ¿Es posible hacer salir de la alta dirección de los intereses pecuniarios de la sociedad a los nobles, militares, legistas y rentistas que la tienen en sus manos, en una palabra, a las clases que no son industriales, para hacerla pasar a manos de los industriales, sin utilizar procedimientos de violencia?

R.-Los medios violentos valen para derribar, para destruir, pero sólo sirven para eso. Los medios pacíficos son los únicos que pueden ser empleados para edificar, para construir, en una palabra, para establecer las constituciones sólidas. Pues bien, el acto de investir a los más importantes industriales con la dirección suprema de los intereses pecuniarios de la nación es un acto de construcción; es la disposición política más importante que pueda ser tomada; esta disposición servirá de base a un edificio social completamente nuevo; esta disposición acabará la revolución y pondrá la nación al abrigo de nuevas sacudidas. Los más importantes de entre los industriales cumplirán gratuitamente la función de preparar el presupuesto y resultará que esta función sólo será muy débilmente deseada. Los industriales que preparen el presupuesto se propondrán como fin la economía en la administración de los negocios públicos; por ello, a los funcionarios únicamente darán remuneraciones moderadas. Comoquiera que entonces los empleos de funcionario se verán mediocremente buscados, su número disminuirá considerablemente, de forma que el de aspirantes disminuirá igualmente, y, necesariamente, se establecerá un orden en el cual gran número de cargos serán ejercidos gratuitamente, porque los ricos ociosos no hallarán ningún otro medio para procurarse la consideración.

Cuando se estudia el carácter de los industriales y la conducta que han observado durante la revolución, se reconoce que son esencialmente pacíficos. Y no fueron los industriales quienes hicieron la revolución, sino los burgueses, es decir: fueron los militares que no eran nobles, los legistas que eran plebeyos, los rentistas que carecían de privilegios. Todavía hoy en día, los industriales no hacen más que un papel secundario en los partidos políticos existentes, y carecen, en absoluto, de opinión y de partido político que les sea propio. Se inclinan más hacia la izquierda que hacia la derecha, porque las pretensiones de los burgueses chocan menos con las ideas de igualdad que aquellas de los nobles; pero para nada se dejan llevar por las ideas de los liberales: por encima de todo, desean tranquilidad. Los conductores de los liberales, fuera y dentro de la cámara, son generalmente legistas, rentistas. Los nobles y los burgueses desean ser encargados de la administración de la riqueza pública, principalmente para explotarla en provecho propio. Por el contrario, los industriales más importantes desearían verse encargados de ello para imponer la mayor economía posible.

Los industriales saben, lo saben bien, que son los más capaces para dirigir como es debido los intereses pecuniarios de la nación, pero no llevan hacia de-

lante esta idea por temor a turbar momentáneamente la tranquilidad; esperan pacientemente a que la opinión se forme con respecto a eso y el que una doctrina verdaderamente social les llame al timón de los negocios públicos.

De cuanto acabamos de decir, sacamos la conclusión de que los medios pacíficos, es decir, que los medios de discusión, demostración y persuasión, serán los únicos que los industriales emplearán o apoyarán para hacer salir la alta dirección de la riqueza pública de las manos de los nobles, militares, legistas, rentistas y funcionarios públicos y, al mismo tiempo, hacer que pase a las de los más importantes de entre los industriales.

P.-Admitamos provisionalmente que los industriales no intentarán utilizar la violencia para hacer salir de las manos de los nobles y burgueses la alta dirección de los intereses pecuniarios de la sociedad y, al mismo tiempo, hacerla pasar a las de los más importantes de entre ellos; no obstante, de las pacíficas intenciones de los industriales no deducimos la prueba de que dicha clase social esté en condiciones de situarse en el primer rango; por consiguiente, rogamos que nos digáis cuáles son los medios de los industriales para operar en la sociedad el radical cambio de que estamos tratando.

R.-Los industriales integran más del veinticuatro de los veinticincoavos de la nación; por consiguiente y en cuanto a fuerza física, poseen la superioridad.

Ellos son quienes producen todas las riquezas; por consiguiente, poseen la fuerza pecuniaria.

También poseen la superioridad bajo el aspecto de la inteligencia, puesto que son sus combinaciones las que contribuyen más directamente a la prosperidad pública.

Por último, dado que son los más capacitados para administrar bien los intereses pecuniarios de la nación, tanto la moral humana como la divina llaman a los más importantes de entre ellos a la dirección de las finanzas.

Así pues, los industriales están investidos de todos los medios necesarios; están investidos de medios irresistibles para operar la transición en el organismo social que les haga pasar de la clase de gobernados a la de gobernantes.

[...].

BAKUNIN

*PROGRAMA DE LA «ALIANZA PARA LA REVOLUCIÓN INTERNACIONAL»**

[...]

Todo el problema social queda ahora reducido a una cuestión muy simple. La mayor parte de la humanidad ha estado, y sigue estando, condenada a la pobreza y a la esclavitud y ha constituido siempre una gran mayoría en relación

* M. Bakunin, *Programa de la «Alianza para la Revolución Internacional»*, en Irving Horowitz (comp.), *Los anarquistas*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1982.

con la minoría explotadora y opresora. Esto quiere decir que siempre ha tenido de su parte la ventaja del número. ¿Porqué entonces no ha hecho uso de ella hasta ahora para desprenderse de ese funesto yugo? ¿Cabe imaginar que haya existido un tiempo en el que las masas hayan amado la opresión y no hayan sentido ese yugo angustioso? Pensar eso sería contrario al sentido común, a la propia Naturaleza. Todo ser viviente lucha por la prosperidad y por la libertad, y ni siquiera es necesario ser un hombre, sino que basta con ser un animal para odiar a su opresor. Así pues, hay que recurrir a otras razones para explicar la larga paciencia de las masas.

No cabe duda de que una de las causas principales se encuentra en la ignorancia del pueblo. Debido a esa ignorancia, no puede concebirse a sí misma como una masa todopoderosa unida entre sí por lazos de solidaridad. Como resultado de las circunstancias opresivas en que viven, las gentes del pueblo tienen una concepción individualista de sí mismos, del mismo modo que están disgregadas en su vida. Y esta doble desunión es la causa principal de la impotencia cotidiana del pueblo. Debido a ello, entre la gente ignorante, situada en los niveles culturales más bajos, o que posee una escasa experiencia histórica y colectiva, toda persona y toda comunidad considera los infortunios y opresiones que sufren como un fenómeno personal o individual, y no como algo de carácter general que afecta en igual medida a todos y que, por tanto, debería unirlos en una empresa común, tanto en la resistencia como en el trabajo.

Lo que sucede en la realidad es justamente lo contrario: cada región, comunidad, familia e individuo considera a los demás como enemigos dispuestos a imponer su yugo y a despojar al otro y, mientras continúa esta mutua alienación, todo grupo que tenga una cierta cohesión, incluso los que apenas están organizados, toda casta o grupo de poder dentro del Estado, aunque sólo represente a un número relativamente pequeño de gente, puede embaucar, aterrorizar y oprimir fácilmente a millones de trabajadores.

La segunda razón (que también es una secuela directa de esa misma ignorancia) consiste en que el pueblo no ve y no conoce las principales fuentes de su miseria, y a menudo se limita a odiar la manifestación de la causa y no la propia causa, del mismo modo que un perro muerde el bastón del hombre que le está pegando, pero no al hombre que lo maneja. Por consiguiente, los gobiernos, castas y partidos, que hasta ahora han basado su existencia en las aberraciones mentales del pueblo, pueden engañarle fácilmente. Al ignorar las verdaderas causas de sus desgracias, el pueblo no puede saber tampoco la manera de emanciparse, se deja empujar de una vía falsa a otra vía falsa, busca la salvación donde no la podrá encontrar y se presta a ser instrumento de los explotadores y opresores contra sus propios hermanos.

Así pues, las masas del pueblo, impelidas por la misma necesidad social de mejorar su vida y librarse de una opresión intolerable, se dejan llevar de una forma de absurdo religioso a otra, de un sistema político concebido para oprimir al pueblo a otro similar o peor, del mismo modo que un hombre atormentado por la enfermedad se vuelve de un lado a otro y se siente peor a cada movimiento.

Ésa ha sido la historia de la clase trabajadora en todos los países del mundo entero. Una historia sin esperanza, abominable, terrible, capaz de llevar a la desesperación a cualquiera que pretenda buscar la justicia humana. Pero, a pesar de

todo, no hay que dejarse vencer por ese sentimiento. Por muy horrible que haya sido hasta ahora la historia, no puede afirmarse que todo haya sido en vano o que no haya servido para nada. ¿Qué se puede hacer si, por su misma naturaleza, el hombre está condenado a abrirse camino a través de todo tipo de abominaciones y tormentos, desde la más negra oscuridad a la razón, desde el estado de animalidad al de humanidad? Los errores históricos y las calamidades que les acompañan han creado multitud de analfabetos que han pagado con su sudor y su sangre, con su pobreza, su hambre, su trabajo de esclavo, con el tormento y con la muerte cada nuevo paso al que les empujaron las minorías que los explotaban. La historia ha grabado estas lecciones no en los libros que ellos no podían leer, sino en su piel, por lo que no es fácil que las olviden. Al pagar muy caro toda nueva fe, esperanza o error, las masas populares alcanzan la razón a través de las estupideces históricas.

La amarga experiencia les ha enseñado la vanidad de todos los credos religiosos, de todos los movimientos nacionales y políticos, y el resultado ha sido que, por primera vez, la cuestión social se ha llegado a plantear con la suficiente claridad. El problema surge de un instinto primitivo y secular que a través de siglos de desarrollo, desde el comienzo de la historia del Estado, ha sido empañado por las brumas religiosas, políticas y patrióticas. Las brumas se han despejado y el problema social convulsiona ahora a Europa.

En todas partes las masas comienzan a percatarse de la verdadera causa de sus miserias, se hacen conscientes del poder de la solidaridad y empiezan a comparar su inmensa multitud con el insignificante número de sus eternos expoliadores. ¿Qué les impide entonces liberarse ahora si es cierto que han alcanzado ese estado de consciencia?

La respuesta es: *La falta de organización y la dificultad de llegar a un acuerdo entre ellos.*

Ya hemos visto que en toda sociedad históricamente desarrollada, como en la sociedad europea de hoy, por ejemplo, la población total se divide en tres categorías principales:

1) La gran mayoría, cuya desorganización es profunda, que es explotada, pero que no explota a los demás.

2) Una *considerable* minoría, que comprende todos los estamentos, *una minoría* que explota y es explotada en la misma medida, oprimida y opresora a la vez.

3) Y, por último, la pequeña minoría de explotadores y opresores puros y simples, conscientes de su función y completamente de acuerdo entre ellos sobre el plan de acción común: el estamento gobernante supremo.

Hemos visto también que, a medida que crece y se desarrolla, la mayoría de los que constituyen los diferentes estamentos de la sociedad se convierten en una masa semi-instintiva, por así decirlo, organizada en un Estado, pero carente de entendimiento mutuo y de dirección consciente en sus movimientos y acciones de masa. En cuanto a las masas trabajadoras que carecen por completo de organización, está claro que las clases que forman el Estado desempeñan el papel de explotadores y continúan explotándolas no por medio de un plan deliberado y

de mutuo acuerdo, sino a través de la fuerza y la costumbre y del derecho consuetudinario y escrito, en cuya legalidad y carácter sagrado cree la mayoría.

Pero, al mismo tiempo, en lo que respecta a la minoría que controla el gobierno, es decir, al grupo que cuenta con un entendimiento mutuo y explícito en cuanto a su plan de acción, este grupo intermedio desempeña la función más o menos pasiva de víctima explotada. Y como esta clase media, aunque insuficientemente organizada, posee más dinero, más educación, mayor libertad de movimiento y acción y más medios para organizar conspiraciones y organizarse que la clase trabajadora, ocurre con frecuencia que las rebeliones que surgen de esa clase media terminan a menudo con una victoria sobre el gobierno y con la sustitución de éste por otro. De este tipo han sido todas las conmociones políticas nacionales de las que nos habla la historia.

De estos levantamientos y rebeliones no podía resultar nada bueno para el pueblo, pues tuvieron su raíz en los intereses lesionados de los estamentos del reino, y no del pueblo, y tenían como objetivo dichos intereses y no los de éste. Por mucho que los estamentos luchen entre sí y por mucho que se rebelen contra el gobierno existente, ninguna de sus revoluciones ha tenido ni tendrá nunca como finalidad terminar con los fundamentos económicos y políticos del Estado que permiten la explotación de las masas trabajadoras, es decir, la existencia real de las clases y del principio de las clases. Por muy revolucionarias de espíritu que sean esas clases privilegiadas y por mucho que puedan odiar una determinada forma de Estado, el Estado en sí mismo es sagrado para ellas, y su integridad, su poder y sus intereses se consideran unánimemente como los intereses supremos. Han estimado siempre que el patriotismo, es decir, el sacrificio de la vida y de la propiedad en aras del Estado, es la virtud más excelsa.

Por lo tanto, no existe ninguna revolución, por muy atrevida y violenta que pueda ser en sus manifestaciones, que haya osado poner su mano sacrílega sobre el arca sagrada del Estado. Y como no puede existir el Estado sin organización, administración, ejército y un cierto número de hombres investidos de autoridad (es decir, que es imposible que exista sin un gobierno), a la caída de un gobierno sigue necesariamente el establecimiento de otro, más de acuerdo con las clases triunfadoras en la lucha y más útil para ellas.

Pero, a pesar de su utilidad, después de un período de luna de miel, el nuevo gobierno empieza a concitar la indignación de las mismas clases que lo elevaron al poder. La naturaleza de toda autoridad es que está condenada a funcionar mal. Y cuando digo funcionar mal no lo digo desde el punto de vista de los intereses del pueblo: el Estado, como bastión de las clases medias, y el gobierno, como guardián de los intereses del Estado, constituyen siempre un mal absoluto para el pueblo; me refiero al mal del que se resienten las mismas clases para cuyo beneficio exclusivo es necesaria la existencia del Estado y de los gobiernos. Digo que, a pesar de esa necesidad, el Estado constituye siempre una pesada carga para esas mismas clases y, si bien sirve sus intereses fundamentales, también los esquilma y oprime, aunque en menor grado que a las masas.

Un gobierno que no abuse de su poder, que no sea opresor, que sea imparcial y honrado y actúe solamente en interés de todas las clases, sin olvidar esos intereses en beneficio de las personas que están a su frente, sería un círculo cuadrado, un ideal inalcanzable por ser contrario a la naturaleza humana. La naturaleza

humana, la de cualquier hombre, es tal que, una vez que tiene poder sobre los demás, los oprimirá invariablemente; si se le coloca en una situación de privilegio y se le separa de la igualdad humana, se convertirá en un granuja. La igualdad y la carencia de autoridad son las únicas condiciones esenciales para la moralidad de todo hombre. Tómese al revolucionario más radical y colóquese en el trono de todas las Rusias, o désele el poder dictatorial con el que sueñan tantos de nuestros jóvenes revolucionarios, y en un año se convertirá en alguien peor que el propio emperador.

Los estamentos se convencieron de ello hace mucho y acuñaron un proverbio según el cual *«el gobierno es un mal necesario»;* necesario, por supuesto, para ellos, pero de ningún modo para el pueblo, para quien el Estado, y el gobierno requerido por éste, no es un mal necesario, sino fatal. Si las clases dirigentes pudieran arreglárselas sin un gobierno y mantener sólo el Estado, es decir, la posibilidad y el derecho de explotar el trabajo del pueblo, no sustituirían un gobierno por otro. Pero la experiencia histórica (por ejemplo, el triste destino sufrido por la república polaca con un gobierno débil) les demostró que sería imposible mantener un Estado sin gobierno. La falta de gobierno engendra la anarquía, y la anarquía conduce a la destrucción del Estado, es decir, a la esclavización del país por otro Estado, como sucedió con la desgraciada Polonia, o a la total emancipación del pueblo trabajador y a la abolición de las clases, que, esperamos, será lo que ocurra pronto en Europa.

Con objeto de reducir al mínimo el mal producido por cada gobierno, las clases dirigentes del Estado crearon varios órdenes y formas constitucionales que han condenado ahora a los actuales estados europeos a oscilar entre la anarquía de clases y el despotismo del gobierno y que han conmovido el edificio estatal hasta un extremo que incluso nosotros, que somos ya viejos, podemos esperar ser testigos y agentes activos de su destrucción final. No cabe duda de que, cuando llegue el momento de la destrucción total, la gran mayoría de los que pertenecen a las clases dirigentes del Estado cerrarán sus filas en torno a él, olvidando su odio hacia los gobiernos existentes, y lo defenderán contra la furia del pueblo trabajador para salvar al Estado, piedra angular de su existencia como clase.

Pero ¿por qué es necesario el gobierno para el mantenimiento del Estado? Porque ningún Estado puede existir sin una *conspiración permanente,* conspiración que, por supuesto, está dirigida contra las masas de trabajadores, para la esclavización y esquilmamiento de las cuales existen todos los Estados. Y en todo Estado el gobierno no es más que una conspiración permanente por parte de la minoría contra la mayoría, a la que esclaviza y esquilma. De la propia esencia del Estado se deduce claramente que nunca ha existido ni podía existir una organización estatal que no se oponga a los intereses del pueblo y que no sea profundamente odiada por éste.

Debido al atraso del pueblo, ocurre con frecuencia que, lejos de levantarse contra el Estado, le profesan un cierto respeto y afecto y esperan de él justicia y venganza para sus males, y por consiguiente parecen estar imbuidos de sentimientos patrióticos. Pero cuando observamos de cerca la actitud de cualquiera de ellos, incluso del más patriota, encontramos que lo que aman y reverencian en él es solamente la concepción ideal del mismo, y no su manifestación real. El

pueblo odia la esencia del Estado en la medida en que entra en contacto con él y está dispuesto a destruirlo en todo momento, siempre que no se lo impida el poder organizado del gobierno.

Ya hemos visto que cuanto más grande se hace la minoría explotadora del Estado, menos capaz es de dirigir directamente los asuntos de aquél. La multiplicidad y heterogeneidad de intereses de las clases gobernantes crean a su vez el desorden, la anarquía y el debilitamiento del régimen estatal necesario para que el pueblo explotado siga obedeciendo. Por lo tanto, los intereses de todas las clases dirigentes exigen que cristalice en su interior una minoría gubernamental aún más compacta que sea capaz, por su reducido número, *de ponerse de acuerdo entre sí* para organizar su propio grupo y todas las fuerzas del Estado en beneficio de los estamentos y en contra del pueblo.

Todo gobierno tiene un doble objetivo. Uno, el principal y declarado abiertamente, consiste en mantener y fortalecer el Estado, la civilización y el orden civil, es decir, el dominio sistemático y legalizado de la clase dirigente sobre el pueblo explotado. El otro objetivo, que es igualmente importante para el gobierno, aunque no se declare tan abiertamente, es la conservación de sus privilegios estatales exclusivos y de su *personal*. El primero de sus objetivos se refiere a los intereses generales de las clases dirigentes; el segundo, a la vanidad y a los privilegios excepcionales de los individuos que forman parte del gobierno.

El primero de estos dos objetivos coloca al gobierno en una actitud hostil hacia el pueblo; el segundo le enfrenta tanto al pueblo como a las clases privilegiadas, dándose situaciones en la historia en que el gobierno se hace aparentemente más hostil hacia las clases poseedoras que hacia el pueblo. Esto sucede siempre que en aquéllas crece el descontento contra el gobierno, y tratan de derrocarlo o de limitar su poder. En estos casos, el instinto de autoconservación obliga al gobierno a olvidar el objetivo principal que da sentido a su existencia: el mantenimiento del Estado o del dominio de clase y de los privilegios de clase en contra del pueblo. Pero esas situaciones no pueden durar mucho tiempo, porque el gobierno, cualquiera que sea su naturaleza, no puede existir sin las clases privilegiadas, del mismo modo que éstas no pueden existir sin un gobierno. Cuando no dispone de otras clases, el gobierno crea una clase burocrática propia, como nuestra nobleza en Rusia.

Todo el problema del gobierno consiste en lo siguiente: cómo mantener al pueblo obediente o dentro del orden público, utilizando la menor cantidad posible de elementos de ese mismo pueblo, de la forma mejor organizada, y a la vez salvaguardar la independencia, no del pueblo, lo que por supuesto es algo que ni siquiera se plantea, sino de su Estado contra los designios ambiciosos de las potencias vecinas, e incrementar además sus posesiones a expensas de esas mismas potencias. En una palabra, guerra interior y guerra exterior, tal es la vida del gobierno. Tiene que mantenerse armado e incesantemente en guardia tanto contra los enemigos del interior como contra los del exterior. Aunque respira opresión y engaño por todos los poros, el gobierno tiene tendencia a considerar a todos, dentro y fuera de sus fronteras, como enemigos, y ha de mantener una permanente actividad conspiratoria contra todos ellos.

No obstante, la mutua enemistad de los gobiernos que los dirigen no puede compararse con la enemistad de cada uno de ellos hacia el pueblo trabajador, y

del mismo modo que dos clases dirigentes ocupadas en una guerra cruenta están dispuestas a olvidar sus odios más acendrados siempre que amenaza una rebelión del pueblo trabajador, dos Estados y gobiernos están dispuestos a olvidar su enemistad y guerra abierta tan pronto como asoma en el horizonte la amenaza de una revolución social. El problema esencial y fundamental de todos los gobiernos, Estados y clases dirigentes, sea cual sea la forma, nombre o pretexto que utilicen para disfrazar su naturaleza, es subyugar al pueblo y mantenerlo esclavizado, por tratarse de una cuestión de vida o muerte para todo lo que se denomina civilización o Estado civil.

Cualquier medio le está permitido al gobierno para alcanzar esos objetivos. Lo que en la vida recibe el nombre de infamia, vileza, crimen, se convierte para los gobiernos en valor, virtud y deber. Maquiavelo tenía mucha razón cuando afirmaba que la existencia, prosperidad y poder de todo Estado —tanto si se trata de una monarquía como de una república— debe basarse en el crimen. La vida de todo gobierno consiste necesariamente en una serie de actos viles, injustos y criminales contra los pueblos extranjeros y también, en mucha mayor medida, contra su propio pueblo trabajador. Es una eterna conspiración contra su prosperidad y libertad.

Durante siglos se ha ido desarrollando y perfeccionando la ciencia del gobierno, y no creo que nadie me acuse de exagerar si digo que esa ciencia constituye la forma más acabada de bellaquería del Estado, ya que se ha desarrollado a base de constantes luchas y aprovechando la experiencia de todos los estados del pasado y del presente. Es la ciencia que enseña a esquilmar al pueblo de la forma más disimulada y eficaz —ya que cualquier cantidad de excedente que se le dejara contribuiría a aumentar su poder—, procurando al mismo tiempo no privarles del mínimo necesario para conservar sus miserables vidas y seguir produciendo riqueza.

Es la ciencia que enseña a sacar a los soldados del pueblo y a organizarlos mediante una hábil disciplina, para formar un ejército regular, que constituye la principal fuerza represiva del Estado destinada a mantener subyugado al pueblo. Es la ciencia que enseña a distribuir, de forma inteligente y expeditiva, unos cuantos millares de soldados colocándolos en los lugares más importantes de una determinada región para asegurarse el miedo y la obediencia de la población. Es la ciencia que enseña a cubrir países enteros con una fina red de organización burocrática y sujetar, desunir y debilitar, por medio de reglamentaciones, decretos y otras medidas, al pueblo trabajador para que no pueda nunca unirse y avanzar, y quede así siempre en la situación salutífera de una relativa ignorancia (es decir, salutífera para el gobierno, el Estado y las clases dirigentes), situación que hace difícil que el pueblo se deje influir por nuevas ideas y personalidades dinámicas.

Éste es el único objetivo de la organización gubernamental, de la conspiración permanente del gobierno contra el pueblo. Y la conspiración, que se declara abiertamente como tal, abarca toda la diplomacia, la administración interior (militar, civil, política, tribunales, finanzas y enseñanza) y la Iglesia.

Y es contra esa gigantesca organización, armada con todos los medios de represión mentales y materiales, legales e ilegales, y que en último extremo puede siempre contar con la colaboración de todas o casi todas las clases dirigentes,

contra la que tiene que luchar la gente pobre. El pueblo aun constituyendo mayoría aplastante en número, está desarmado, es ignorante y desorganizado. ¿Es posible su victoria? ¿Existe alguna posibilidad de que salga vencedor en su lucha?

No es suficiente que el pueblo se despierte y que se dé cuenta de su miseria y de las causas de la misma. Es cierto que posee una gran cantidad de poder básico, más que el gobierno, con todas las clases dirigentes; pero un poder elemental, no organizado, no constituye un poder real. El Estado se apoya precisamente en esa indiscutible ventaja de la fuerza organizada sobre la fuerza elemental del pueblo.

Por consiguiente, el problema no estriba en si [el pueblo] tiene o no la capacidad de rebelarse, sino en si puede crear una organización que le permita alcanzar la victoria con su rebeldía —y no sólo una victoria casual, sino un triunfo prolongado y definitivo.

En eso, y solamente en eso, estriba todo este acuciante problema. Por tanto, la primera condición para conseguir la victoria del pueblo es alcanzar un *acuerdo entre el pueblo* o *la organización de sus fuerzas.*

Recapitulación

I. *La negación de Dios y del principio de autoridad, divina y humana, así como de cualquier forma de tutela de un hombre sobre otros.* Aun cuando dicha tutela se establezca sobre personas adultas carentes por completo de instrucción, o sobre las masas ignorantes, y se ejerza en nombre de principios superiores, o incluso de *razones científicas* esgrimidas por un grupo de individuos de reconocido nivel intelectual, o por cualquier clase, en cualquier caso, terminará por formarse una especie de *aristocracia intelectual,* aborrecible y perniciosa en extremo para la causa de la libertad.

Nota 1. El conocimiento positivo y racional es la única luz que ilumina el camino del hombre hacia el reconocimiento de la verdad y la regulación de su comportamiento y de su relación con la sociedad que le rodea. Pero ese conocimiento está sujeto a error, e incluso si no fuera así, constituiría un atrevimiento intentar gobernar a los hombres en nombre de dicho conocimiento en contra de su voluntad. En una sociedad verdaderamente libre solamente se pueden reconocer al conocimiento dos derechos, que constituyen al mismo tiempo dos deberes: *primero,* el de la crianza e instrucción de las personas de ambos sexos, igualmente accesible y obligatoria para todos los niños y adolescentes hasta su mayoría de edad, fecha a partir de la cual deberá cesar la tutela; *segundo,* el de la difusión de ideas y de sistemas de ideas basados en las ciencias exactas y el de intentar, con ayuda de una propaganda totalmente libre, que esas ideas configuren las convicciones generales de la humanidad.

Nota 2. Si bien rechazamos tajantemente cualquier tipo de tutela (en cualquier forma que se presente) que el intelecto cultivado por el conocimiento y la experiencia —práctica, humana y mundana— pueda intentar establecer sobre las masas ignorantes, estamos muy lejos de negar *la influencia natural y benéfica del conocimiento y la experiencia* sobre las masas, siempre que dicha influencia se ejerza de manera simple, mediante la incidencia natural de las inteli-

gencias superiores en las inferiores, y a condición asimismo de que esa influencia no esté investida de ninguna autoridad oficial ni conlleve ningún privilegio de tipo social o político, pues ambas cosas provocan por un lado la esclavización de las masas y por el otro la corrupción, desintegración y embotamiento intelectual de los que detentan tales poderes.

II. *La negación del libre albedrío y del derecho de la sociedad a aplicar castigos*, pues todo ser humano, sin ninguna excepción, no es más que un producto involuntario del medio natural y social. Hay cuatro causas fundamentales de la inmoralidad humana: 1) *La falta de una higiene y una educación racionales;* 2) *La desigualdad de las condiciones económicas y sociales;* 3) *la ignorancia de las masas que se deriva naturalmente de esta situación;* 4) *Y la consecuencia inevitable de esas condiciones, la esclavitud.*

El *castigo* debe ser sustituido por una educación racional, una instrucción adecuada y la organización de la sociedad sobre la base de la libertad y la justicia. Durante el período de transición, más o menos prolongado, en el que la sociedad tenga que defenderse de los individuos incorregibles (no criminales, sino peligrosos), nunca se aplicará a éstos otra forma de castigo más que el de apartarlos del ámbito en el que la sociedad ejerce su protección y solidaridad, es decir, el de *expulsarlos.*

III. La negación del libre albedrío no implica la negación de la libertad. *Por el contrario, la libertad constituye el corolario o resultado directo de la necesidad natural y social.*

Nota 1. El hombre no es libre respecto de las leyes de la Naturaleza, que son el fundamento primario y la condición necesaria de su existencia. Le invaden y dominan del mismo modo que invaden y dominan todo cuanto existe. Nada puede salvarle de su fatal omnipotencia, y cualquier intento suyo de rebelarse contra ellas conducirá simplemente al suicidio. Pero, gracias a la facultad inherente a la naturaleza humana, en virtud de la cual llega a conocer su medio y aprende a dominarlo, *el hombre puede librarse gradualmente de la hostilidad natural y aplastante del mundo exterior, físico y social,* con la ayuda del pensamiento, el conocimiento y la aplicación del primero al impulso volitivo, es decir, *con la ayuda de su voluntad racional.*

Nota 2. El hombre representa el último eslabón, el más alto nivel en la escala continua de los seres que, desde los elementos más simples hasta el ser humano, forma el mundo que conocemos. Es un animal que, gracias al desarrollo superior de su organismo, en especial el cerebro, posee las facultades del pensamiento y la palabra; y ahí radican las diferencias que le separan de todas las demás especies animales, hermanas suyas, más antiguas de edad, pero más jóvenes en facultades mentales. No obstante, la diferencia es enorme y es la única causa de lo que llamamos nuestra historia, cuyo sentido puede describirse brevemente con las siguientes palabras: *El hombre comienza en la animalidad para llegar a la humanidad, es decir, a la organización de la sociedad con la ayuda de la ciencia, el pensamiento consciente, el trabajo racional y la libertad.*

Nota 3. El hombre es un animal social, al igual que muchos otros animales que aparecieron sobre la tierra antes que él. No *crea la sociedad mediante un pacto*

libre, sino que nace en medio de la sociedad y no podría vivir como un ser humano fuera de ella: ni siquiera podría llegar a ser un hombre, ni hablar, pensar, desear o actuar de forma racional. Comoquiera que es la sociedad la que conforma y determina su esencia humana, el hombre depende de ella tan completamente como de la naturaleza física, y no existe un solo genio que esté libre de su dominio.

IV. *La primera ley humana es la solidaridad social; la segunda es la libertad.* Ambas son interdependientes e inseparables entre sí, constituyendo de ese modo la esencia misma de la humanidad. Así pues, la libertad no es la negación de la solidaridad; por el contrario, representa el desarrollo y, por así decirlo, la humanización de aquélla.

V. La libertad no significa la independencia del hombre respecto de las leyes inmutables de la naturaleza y de la sociedad. Es, en primer lugar, la capacidad que el hombre tiene de emanciparse gradualmente de la opresión del mundo físico exterior, con ayuda del conocimiento y del trabajo racional, y, además, significa el derecho y del hombre a disponer de sí mismo y a actuar de acuerdo con sus propias opiniones y *convicciones,* derecho que se opone a las exigencias autoritarias y despóticas de cualquier otro hombre, grupo, clase o sociedad global.

Nota 1. No hay que confundir las leyes sociológicas, llamadas también leyes de fisiología social, que son tan inmutables y necesarias para cada hombre como las leyes de la Naturaleza física, pues son también, en esencia, leyes físicas, con las leyes políticas, criminales y civiles que, en mayor o menor medida, son un reflejo de la moral, costumbres, intereses y opiniones dominantes en una determinada época, sociedad o sector de la misma, es decir, en una clase aislada de la sociedad. Es lógico que, al ser reconocidas por la mayoría o incluso solamente por la clase dirigente, ejercen una influencia poderosa sobre todos los individuos. La influencia será benéfica o perjudicial según el carácter de las normas, pero en relación con la sociedad, no es justo ni útil que se les impongan a nadie por la fuerza, por el ejercicio de la autoridad, y en contra de las convicciones del individuo. Ese método de imponer las leyes implicaría un intento de violar la libertad, la dignidad personal o la misma esencia humana de los miembros de la sociedad.

VI. *La sociedad natural, en la que nace todo hombre y fuera de la cual nunca podría convertirse en un ser racional y libre,* se humaniza sólo en la medida en que todos los hombres que la forman se hacen, individual y colectivamente, libres en un grado cada vez mayor.

Nota 1. Para todo hombre que vive en un medio social, la *libertad personal* significa no ceder en su pensamiento o voluntad ante ninguna autoridad que no sea su propia razón o su propia idea de la justicia; en otras palabras, no reconoce otra verdad que aquella a la que él mismo ha llegado y no someterse a otra ley que no sea la aceptada por su propia conciencia. Y ésa es la condición indispensable para que se respete la dignidad humana, el incontestable derecho del hombre, el símbolo de su humanidad.

La libertad colectiva significa vivir entre personas libres y ser libre en virtud de la libertad de ellas. Como ya hemos señalado, el hombre no puede convertirse en un ser racional, con una voluntad dotada de racionalidad (y, por tanto, no

puede alcanzar la libertad individual) fuera de la sociedad y sin ayuda de ésta. Por consiguiente, la libertad de cada uno es el resultado de la solidaridad general. Pero si reconocemos esa solidaridad como base y condición de la libertad de todo individuo, se hace evidente que un hombre que viva entre esclavos, incluso en calidad de dueño de ellos, se convertirá necesariamente en esclavo de ese estado de esclavitud, y que sólo si se emancipa de él se hará libre.

De ese modo, también la libertad de todos es indispensable para mi propia libertad. De aquí se sigue que sería falso mantener que la libertad de todos constituye un límite para la mía, pues eso sería negarla. Por el contrario, la libertad general representa la afirmación necesaria y la expansión ilimitada de la libertad individual.

VII. *La libertad individual de cada hombre se realiza y hace posible solamente mediante la libertad colectiva de la sociedad de la que forma parte el hombre en virtud de una ley natural e inmutable.*

Nota 1. La libertad, al igual que la humanidad, de la que es la más pura expresión, representa el momento final y no el comienzo de la historia. La sociedad humana, como ya hemos indicado, comienza con la animalidad. Los pueblos primitivos y los salvajes tienen su humanidad y sus derechos humanos en tan poca estima que comienzan por devorarse los unos a los otros, costumbre que, por desgracia, sigue practicándose ampliamente. El segundo estadio del desarrollo de la humanidad es la esclavitud. El tercero, dentro del cual estamos viviendo ahora, es la etapa de explotación económica, del trabajo asalariado. La cuarta etapa, hacia la cual caminamos ya, será la época de la *justicia,* de la libertad y de la igualdad, la época de la solidaridad mutua.

VIII. *El hombre primitivo en estado de naturaleza se convierte en un hombre libre, se humaniza y se transforma en un agente libre y sujeto moral; en otras palabras, se hace consciente de su humanidad y se percata en sí mismo y por sí mismo de su propio aspecto humano y de los derechos de sus congéneres.* En consecuencia, el hombre debe desear la libertad, moralidad y humanidad de todos los hombres en interés de su propia humanidad, de su propia moralidad y de su libertad personal.

IX. *Así pues, el primer deber del hombre es el respeto por la libertad de los demás. La única virtud consiste en amar esa libertad y servirla. Ésa, y no otra, es la base de toda moralidad.*

X. Al ser la libertad el resultado y la expresión más evidente de la solidaridad, es decir, de la reciprocidad de intereses, sólo puede llegar a realizarse en condiciones de igualdad. La igualdad política sólo puede basarse en la igualdad económica y social. La justicia no es otra cosa que la realización de la libertad por medio de la igualdad.

XI. Comoquiera que el trabajo es la única fuente del valor, de la utilidad y de la riqueza en general, el hombre, que es ante todo un ser social, debe trabajar para vivir.

XII. Solamente el trabajo asociado, es decir, organizado de acuerdo con los principios de reciprocidad y cooperación, se adecua a la tarea de preservar la existencia de una sociedad amplia y con un cierto grado de civilización. La civilización, sea cual fuere su naturaleza, sólo puede crearse por medio del trabajo organizado y asociado de esa forma. La razón de la productividad ilimitada del trabajo humano consiste, en primer lugar, en aplicar en mayor o menor grado la razón científica desarrollada (que, a su vez, es el producto del trabajo ya organizado) y también en la división del trabajo, pero a condición de que, al mismo tiempo, se combine o asocie ese trabajo dividido.

XIII. El fundamento de todas las iniquidades históricas, de todos los privilegios políticos y sociales, y aquello en lo que en último término se resuelven, es la esclavización y explotación del trabajo organizado en beneficio del más fuerte (ya se trate de naciones conquistadoras, clases o individuos). Ésa es la verdadera causa histórica de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado, así como de la propiedad privada y hereditaria.

XIV. Desde el momento en que los derechos de propiedad toman carta de naturaleza, la sociedad se divide necesariamente en dos partes: de un lado los propietarios, minoría privilegiada que explota el trabajo obligatorio y organizado, y de otro los millones de proletarios, sojuzgados como esclavos, siervos o asalariados. Algunos, gracias al ocio basado en la satisfacción de las necesidades y en el bienestar material, tienen a su disposición los más altos beneficios de la civilización, la cultura y la educación, mientras que otros, los millones de personas del pueblo, están condenados al trabajo obligatorio, a la ignorancia y a la perpetua escasez.

XV. La civilización de las minorías se basa, por tanto, en la barbarie impuesta a la gran mayoría. En consecuencia, los individuos que en virtud de su posición social disfrutan de toda suerte de privilegios políticos y sociales, y todos los propietarios, son en realidad los enemigos naturales, los explotadores y los opresores de la gran masa del pueblo.

XVI. Como quiera que el ocio —privilegio de las clases dirigentes— es necesario para el desarrollo de la mente, y debido a que el desarrollo del carácter y la personalidad exigen asimismo un cierto grado de bienestar y libertad de movimientos y de actividad, es muy natural que las clases dirigentes hayan demostrado ser más civilizadas, inteligentes, humanas y, hasta cierto punto, más morales que la gran masa del pueblo. Pero como, por otra parte, la inactividad y el goce de toda clase de privilegios debilita el cuerpo, hace morir los afectos y extravía el espíritu, es evidente que, más tarde o más temprano, las clases privilegiadas están destinadas a hundirse en la corrupción, la torpeza y el servilismo, fenómeno del que estamos siendo testigos en la actualidad.

XVII. Por otra parte, el trabajo obligatorio y la absoluta falta de ocio condenan a la barbarie a la gran masa del pueblo. No pueden fomentar ni mantener por sí mismos su propio desarrollo mental, ya que, debido a la herencia de su ig-

norancia, son los representantes de la clase burguesa los que se ocupan exclusivamente de manejar los elementos racionales del trabajo que ellos hacen (la aplicación de la ciencia y la combinación y dirección de las fuerzas productivas). A las masas atontadas, en el pleno sentido del término, por su agotadora y esclavizante faena diaria, solamente se les encomienda la parte muscular, irracional y mecánica del trabajo, que se hace todavía más estupidizante con la división del mismo.

Pero, a pesar de todo ello, y gracias a la prodigiosa fuerza moral inherente al trabajo, debido a que al pedir justicia, libertad e igualdad para ellos, los trabajadores lo piden para todos; al no existir otro grupo social (con excepción de las mujeres y los niños) cuya situación en el mundo sea más degradante; comoquiera que han disfrutado muy poco de la vida y, por tanto, no han abusado de ella, lo que significa que no han llegado al hastío, y también debido a que, sin embargo, por carecer de instrucción poseen la enorme ventaja de no haber sido corrompidos ni malformados por los intereses egoístas y la falsedad propiciados por la propensión al consumo, y por tanto, han mantenido intacta su energía natural, en tanto que las clases privilegiadas se hunden, debilitan y degeneran cada vez más, resulta que solamente los trabajadores creen en la vida, únicamente ellos aman y desean la verdad, la libertad, la igualdad y la justicia y a ellos sólo pertenece el futuro.

XVIII. Nuestro programa socialista exige y debe exigir irrenunciablemente:

1) La igualdad política, económica y social de todas las clases y todos los pueblos de la tierra.

2) La abolición de la propiedad hereditaria.

3) La apropiación de la tierra por las asociaciones agrícolas, y del capital y de todos los medios de producción por las asociaciones industriales.

4) La abolición del ordenamiento jurídico de la familia patriarcal, basado exclusivamente en el derecho a heredar la propiedad, así como la equiparación de los derechos políticos, económicos y sociales del hombre y de la mujer.

5) La crianza y educación de los niños de ambos sexos hasta su mayoría de edad, entendiéndose que la formación científica y técnica, en la que se incluyen los niveles más altos de formación, será igual y obligatoria para todos.

La escuela reemplazará a la iglesia y hará innecesarios los códices penales, los policías, los castigos, la prisión y los verdugos.

Los niños no son propiedad de nadie; no pertenecen a sus padres, ni siquiera a la sociedad. Pertenecen solamente a su propia libertad futura.

Pero, en los niños, esa libertad no es real todavía. Está solamente en potencia, pues la libertad real, es decir, la plena conciencia de ella y su realización en cada individuo, basada en el sentimiento de la propia dignidad y en un auténtico respeto por la libertad y la dignidad de los demás, es decir, en la justicia, solamente puede desarrollarse en el niño en virtud de la formación racional de su mente, su carácter y su voluntad racional.

De aquí se deduce que la sociedad, cuyo futuro depende totalmente de la educación adecuada de los niños y que, por tanto, tiene no sólo el derecho, sino también el deber de cuidarse de ellos, será el único tutor natural de los niños de

ambos sexos. Y dado que, como resultando de la futura abolición de la herencia, la sociedad se convertirá en la única heredera, uno de sus principales deberes será facilitar los medios necesarios para el mantenimiento y educación de los niños de ambos sexos, sea cual sea su origen o su familia.

El derecho de los padres se reducirá a amarlos y a ejercer sobre ellos la única autoridad compatible con ese cariño, siempre que no vaya en contra de la moralidad, del desarrollo mental y de la futura libertad de los niños.

El matrimonio está destinado a desaparecer como acto civil o político, lo mismo que toda inferencia de la sociedad en cuestiones amorosas. El cuidado de los niños será *encomendado* (de una forma natural y no legalmente) *a la madre*, que disfrutará de ese privilegio bajo la supervisión racional de la sociedad.

Como los menores de edad, especialmente los niños, son en gran medida incapaces de razonar y de dirigir conscientemente sus actos, el *principio de tutela y autoridad*, que será eliminado de la vida social, seguirá encontrando una esfera de aplicación en la educación de los niños. Sin embargo, esa autoridad y tutela deberán ser *verdaderamente humanas y racionales* y totalmente ajenas a los frenos teológicos, metafísicos y legales. Habrá que comenzar aceptando la premisa de que, desde su nacimiento, ningún ser humano es *bueno* o malo, y que la bondad, es decir, el amor a la libertad, la conciencia de la justicia y de la solidaridad, el culto, o más bien el respeto, a la verdad, la razón y el trabajo, solamente pueden desarrollarse en los hombres mediante una educación racional. Por tanto, insistimos en que el único objetivo de esa *autoridad* será preparar a los niños para la máxima libertad. Este objetivo sólo podrá alcanzarse mediante la autoeliminación gradual de la autoridad para dar paso a la libre actividad de los niños a medida que se aproximan a la madurez.

La enseñanza deberá comprender todas las ramas de la ciencia, la técnica y el conocimiento de las artes. Deberá ser a la vez científica y profesional, general, obligatoria para todos los niños y especial (de acuerdo con los gustos e inclinaciones de cada uno de ellos) para que todo joven y toda muchacha que dejen la escuela al hacerse mayores de edad estén preparados para desempeñar una labor manual o mental.

Una vez liberados de la tutela de la sociedad, serán libres para ingresar o no en cualquiera de las asociaciones laborales. Sin embargo, se verán obligados a hacerlo, ya que con la abolición del derecho de herencia y la transferencia de toda la tierra, el capital y los medios de producción a manos de la federación internacional de asociaciones de trabajadores libres, no habrá lugar ni oportunidad para la competencia, es decir, para la existencia del trabajo aislado.

Nadie podrá explotar el trabajo de los demás; todos tendrán que trabajar para vivir. Y todo el que no quiera trabajar se morirá de hambre, a menos que logre encontrar una asociación o comunidad que le alimente por consideración o lástima. Pero en ese caso no sería justo que se le concediera ningún derecho político, puesto que, a pesar de ser un hombre sano, ha preferido la vergonzosa situación de vivir a expensas de otros; los derechos sociales y políticos se basarán únicamente en el trabajo aportado por cada uno.

Sin embargo, durante ese período de transición, la sociedad tendrá que hacer frente al problema de los individuos (y por desgracia habrá muchos) que hayan crecido dentro del sistema actual de injusticia organizada y de privilegios espe-

ciales y a los que no se les educó en la necesidad de la justicia y de la verdadera dignidad humana, así como en el respeto y el hábito del trabajo. Con respecto a esas personas, la sociedad revolucionaria o revolucionada, se hallará ante un difícil dilema: tendrá que obligarles a trabajar, lo que constituiría un despotismo, o que dejarse explotar por los ociosos, lo que sería una nueva esclavitud y una fuente de corrupción en la sociedad.

En una sociedad organizada de acuerdo con los principios de igualdad y justicia, como fundamentos de la verdadera libertad, en la que se dé una organización racional de la educación y una presión de la opinión pública que al basarse en el respeto al trabajo, despreciará necesariamente a los ociosos, será imposible la ociosidad y el parasitismo. Al convertirse en excepciones raras, los casos de ociosidad se considerarán como enfermedades especiales que requieren tratamiento clínico. Solamente los niños (hasta que alcancen un cierto grado de fortaleza, y más tarde, sólo en la medida en que haya que darles tiempo para adquirir conocimientos y no convenga sobrecargarlos de trabajo), los inválidos, los ancianos y los enfermos estarán exentos de trabajar sin que ello vaya en menoscabo de la dignidad de nadie o entorpezca los derechos de los hombres libres.

XIX. *En interés de su radical y total emancipación económica, los trabajadores deberán exigir la abolición completa y definitiva del Estado y de todas sus instituciones.*

Nota 1. ¿Qué es el Estado? Es la organización histórica de la autoridad y la tutela, divina y humana, ejercidas sobre la masa del pueblo en nombre de alguna religión, o de la presunta capacidad excepcional y privilegiada de una o varias clases propietarias, en detrimento de la gran masa de trabajadores cuyo trabajo obligatorio es explotado cruelmente por dichas clases.

También la conquista, que se convirtió en el fundamento del derecho de propiedad y de herencia, constituye la base de todo Estado. Se llama «derecho» a la explotación legalizada del trabajo de las masas en beneficio de un cierto número de propietarios (la mayoría de los cuales son ficticios, existiendo en realidad solamente un pequeño número de ellos), consagrada por la Iglesia en nombre de una falsa divinidad que siempre ha estado del lado de los más fuertes y listos. Se llama «civilización» al desarrollo de la prosperidad, la comodidad, el lujo y la sutil y deformada inteligencia de las clases privilegiadas (desarrollo que está enraizado necesariamente en la miseria e ignorancia de la gran mayoría de la población); se llama «Estado» a la organización que garantiza la existencia de ese conjunto de inquietudes históricas.

En consecuencia, los trabajadores deben desear la destrucción del Estado.

Nota 2. El Estado, que se apoya necesariamente en la explotación y esclavización de las masas y que, como tal, oprime y atropella todas las libertades del pueblo y cualquier forma de justicia, es por fuerza brutal, conquistador, predatorio y rapaz en sus relaciones con el exterior. El Estado (cualquiera de ellos, ya se trate de una monarquía o de una república) es la negación de la humanidad, y lo es porque, al mismo tiempo que considera el *patriotismo de sus súbditos* como el más alto y absoluto de sus objetivos, y coloca, de acuerdo con sus principios, por encima de todos los intereses del mundo su propia conservación, su propio poder dentro de sus fronteras y su expansión hacia el exterior, niega los intereses

privados y derechos humanos de sus súbditos, así como los derechos de los demás países. Y, en consecuencia, el Estado viola la solidaridad internacional entre los pueblos y los hombres, colocándolos fuera de la justicia y de la humanidad.

Nota 3. El Estado es el hermano pequeño de la Iglesia y no se pueden encontrar otras razones para su existencia que no sean las teológicas o metafísicas. Al ser por su esencia contrario a la justicia humana, ha de buscar su racionalidad en la ficción teológica o metafísica de la justicia divina. En el mundo antiguo se desconocía por completo el concepto de nación o sociedad, o más bien la segunda estaba por completo esclavizada y absorbida por aquél y cada Estado derivaba su origen y derecho especial a la existencia y denominación de alguna divinidad o divinidades a la que consideraba sus exclusivos protectores. En el mundo antiguo se hacía abstracción del hombre como individuo; se carecía del concepto de humanidad. Sólo existían súbditos. Por ello, en su civilización la esclavitud se consideraba un fenómeno natural y el fundamento necesario para el bienestar de sus súbditos.

Cuando el cristianismo acabó con el politeísmo y proclamó la existencia de un solo Dios, los Estados tuvieron que recurrir a los santos del paraíso cristiano, y cada Estado católico tenía uno o varios santos patrones, defensores e intercesores suyos ante Dios, que, a veces, no puede por menos de haberse encontrado en una situación embarazosa. Pero, además, cada Estado necesita también declarar que el propio Dios le protege de una forma especial.

La Metafísica y la ciencia del derecho, basada aparentemente en una idea metafísica, pero apoyada en realidad en los intereses de las clases propietarias, intentaron también descubrir una base racional que explicara la existencia del Estado. Recurrieron a la ficción del pacto o contrato general y tácito, o a la de la justicia objetiva y el bien general de aquellos a los que se suponía que representaba el Estado.

Según los jacobinos demócratas, el Estado tiene la misión de conseguir el triunfo de los intereses generales y colectivos de los ciudadanos sobre los intereses egoístas de los individuos, los municipios y las regiones. El Estado es la justicia universal y la razón colectiva que triunfa sobre el egoísmo y la estupidez de los individuos. Es la afirmación de la insignificancia y la irracionalidad de cada individuo en nombre de la sabiduría y la virtud de todos; es la negación de hecho o, lo que es lo mismo, la limitación infinita de todas las libertades particulares, individuales y colectivas, en nombre de la libertad para todos, de la libertad colectiva y general, que en realidad sólo es una simple abstracción deducida de la negación o la limitación de los derechos de los individuos aislados y basada en la esclavitud real de cada uno.

Como toda abstracción sólo puede existir en la medida en que esté apoyada en los intereses concretos de un ser real, la abstracción del *Estado* representa en realidad los intereses concretos de las clases dirigentes, propietarias y explotadoras, a las que suele llamarse inteligentes, así como la subordinación en beneficio suyo de los intereses y la libertad de las masas esclavizadas.



KARL MARX (1818-1883)

Nació en Tréveris (Alemania). Tras sus estudios universitarios, y vinculado a los discípulos más radicales de Hegel, Marx se dedicó activamente al periodismo y a la acción política. Animador de diversos círculos políticos internacionales, junto con su amigo y colaborador Friedrich Engels (1820-1895) fundó una sociedad secreta (la Liga de los Justos), que en 1848 les encargó la redacción de un programa político formal: el Manifiesto Comunista.

El fracaso del ciclo revolucionario de 1848 llevó a Marx al exilio, primeramente en Bélgica, luego en Francia (de donde fue expulsado por el Gobierno) y, finalmente, en Inglaterra, donde viviría el resto de su vida. En su etapa británica, Marx dedica su atención al estudio de la economía, teniendo como resultado primordial El Capital, *del que sólo se publicó el libro primero en vida del autor. Tras su muerte, se publicó el libro segundo, y Engels compuso, sobre las bases de los manuscritos y notas del propio Marx, el libro tercero. De todos modos, buena parte de la producción escrita de Marx quedaría inédita hasta mucho después de su muerte.*

Junto a la complejidad interna de su obra. el conocimiento fragmentario que de ella se ha ido teniendo y las diferencias entre los diversos sectores que se han considerado seguidores de Marx han acabado por presentar interpretaciones enormemente diversas (y en algunos casos contradictorias) de su pensamiento. Por otra parte, no es ajeno a ello el hecho de que Marx sea casi el único pensador en la historia de las teorías políticas que se transformó en referencia oficial de un buen número de regímenes políticos, que pretendían seguir su doctrina y que durante un tercio del siglo XX han englobado a cerca de la mitad de la humanidad.

De ahí que toda interpretación de Marx sea polémica (tanto en el plano filológico como en el político), y que en una obra de las dimensiones de ésta no podamos aspirar más que a una presentación descriptiva de los principales elementos y etapas de su pensamiento.

I. MARX FILÓSOFO

Ya hemos indicado que Marx forma parte en su juventud de la llamada «izquierda hegeliana», esto es, el grupo de discípulos del Hegel que intentarán utilizar el arsenal filosófico hegeliano para la crítica y la transformación de la realidad. Pero esta filiación hegeliana es enormemente crítica desde un primer momento: Marx y Engels se proponen explícitamente «extraer el núcleo racional de la filosofía hegeliana», «poner a Hegel con los pies en tierra», entendiendo por ello desgajar la dialéctica hegeliana de su idealismo y de su consi-

deración de la historia como el proceso de sucesivas encarnaciones de la idea, que tiene su culminación en el Estado.

La principal obra de Marx en ese período es la Crítica de la filosofía del Estado y del Derecho, *junto a una serie de obras más breves (y que se publicarán mucho más tarde), como* La ideología alemana *o las* Tesis sobre Feuerbach.

Pero el principal impacto de la obra filosófica de Marx se producirá mucho más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, al salir a la luz pública los Manuscritos económico-filosóficos, *redactados en 1844 e inéditos hasta 1932. Los* Manuscritos... *se centran en torno al concepto de alienación, entendiendo por tal el extrañamiento entre el hombre y sus creaciones, que llegan a adquirir vida propia y a imponérsele. La noción de alienación, como instrumento de crítica de la realidad, podía extenderse a campos diversos: la economía (el «fetichismo de la mercancía»), la explotación del trabajador (desposeído del fruto de su trabajo), la religión (de la que Marx, con todo, y a pesar de su conocida consideración como «opio del pueblo», no se ocupó significativamente), etcétera.*

Es decir, la noción de alienación pareció a un buen grupo de filósofos marxistas, tras la Segunda Guerra Mundial, como el concepto clave que permitía construir enteramente la filosofía de Marx. El Marx humanista, que se dibujaba tras esa filosofía, habría quedado más o menos oculto por sus textos económicos posteriores y, sobre todo, por la práctica política dictatorial emprendida por buena parte de sus seguidores.

Sin necesidad de suscribir este razonamiento ni de subrayar la existencia de una ruptura entre el joven Marx y el Marx de la madurez, lo que es cierto es que ni Marx ni Engels tuvieron mucho interés en publicar sus textos filosóficos (dejándolos en un almacén, «sometidos a la crítica demoledora de los ratones») ni Marx volvió a ocuparse de filosofía a partir de, aproximadamente, 1850.

Lo cual, sin embargo, podía responder a un programa filosófico expuesto en La ideología alemana *y en las* Tesis sobre Feuerbach*: si en la primera obra Marx y Engels afirman que no es la conciencia la que explica el ser social, sino el ser social lo que explica la conciencia (volviendo, pues, a la oposición al idealismo hegeliano), en las* Tesis... *la afirmación es más contundente: «Hasta ahora, los filósofos se han dedicado a contemplar el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo.» Preocupación por la realidad del «ser social» y proyecto revolucionario serán las coordenadas del planteamiento de Marx a partir de su liquidación con su conciencia filosófica anterior.*

Sea como sea, lo cierto es que en su etapa madura Marx y Engels dejan de ocuparse de cuestiones estrictamente filosóficas, aunque seguirá siendo perceptible una filiación hegeliana: su interés por la totalidad (y, por consiguiente, por las interconexiones entre elementos aparentemente dispersos de la realidad), su énfasis en el desarrollo de tendencias contradictorias en el seno de la realidad como clave explicativa de los procesos de cambio (que puede remitir en último extremo a la noción hegeliana de dialéctica) o un ambiente inequívocamente historicista (a pesar de los intentos recientes de descubrir un «marxismo analítico»).

II. LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD SOCIAL

Para Marx, la historia aparece como un proceso de cambios, como un inmenso conjunto de transformaciones, de muy diversas formas y contenido. Pero ese conjunto no es un caos, sino que se trata de un proceso que puede ser comprendido, en tanto que está enmarcado por grandes estructuras. Marx llamará a esas estructuras modos de producción. *La sucesión de diversos modos de producción constituye la clave del devenir histórico de la humanidad.*

El contenido de la noción de «modo de producción» desborda la referencia estrictamente económica. Para Marx, la esencia de cada modo de producción radica tanto en una cierta estructuración de la esfera económica de la sociedad, como en la estructuración de los lazos entre los diversos ámbitos de la vida social (economía, política, cultura, etc.). En este sentido, los modos de producción son estructuras para la comprensión del proceso histórico, no realidades tangibles. El Capital *no quiere ser la descripción de la sociedad capitalista inglesa de su tiempo, sino la descripción abstracta de un modo de producción puro: el capitalista. En la realidad pueden coexistir, dentro de una misma sociedad, fragmentos o elementos de diversos modos de producción sucesivos: de ahí la distancia entre el modelo abstracto y la realidad observable; de ahí también la dificultad en la formulación de predicciones, como veremos más adelante.*

Pero la noción de «modo de producción» tiene una segunda connotación, más relevante que la anterior: constata que es el ámbito de lo económico el que, en último extremo, determina el conjunto de la vida social. En un texto preparatorio de El Capital, *Marx formula una conocida metáfora, según la cual la economía constituye la* base *de toda la vida social, base sobre la que se levanta toda la* superestructura *política e ideológica de la sociedad. Fenómenos de dominación, poder político, legislación, religión, expresiones artísticas y culturales, etcétera, reposan, en último análisis, sobre el modo en que cada sociedad genera y distribuye los medios materiales para la subsistencia de los hombres.*

¿Significa ello una determinación completa y detallista de cada elemento del ámbito político o ideológico (en sentido amplio) de la vida social? Ciertamente, no para Marx: en el mismo texto, Marx observa que una cosa es la coherencia entre la mitología griega clásica y las condiciones sociales de la vida de los griegos, y otra bien distinta es que la mitología clásica siga ocasionándonos goce estético veinticinco siglos más tarde, en condiciones sociales e históricas enteramente distintas. La respuesta a la primera pregunta no nos dice nada respecto a la segunda.

Marx se mueve, por consiguiente, en un delicado equilibrio entre la determinación de la vida social, en su conjunto, por lo económico, y la lógica propia (o «autonomía») de cada uno de los ámbitos de la vida social. Es la precariedad de este equilibrio lo que constituye el punto más débil de la construcción de Marx, al menos si atendemos a la tradición que se remite a él, por lo que hace a dos cuestiones esenciales: cómo se puede entender el grado de autonomía de, por ejemplo, la política o la literatura respecto de lo económico, y, en segundo lugar, cuál es el sentido de la acción humana (si la economía determina la vida social, ¿es posible la acción —individual o colectiva— libre?).

Pero ¿en qué consiste exactamente la economía para Marx? En primer lugar, para Marx (como para los economistas clásicos) la cuestión clave es qué acontece en el proceso productivo. La distribución de la producción, en cambio, es algo subordinado: ni el mercado interesa demasiado a Marx, ni la distinción entre «pobres» y «ricos» es la políticamente relevante.

En el plano de la producción, Marx distingue dos grandes elementos: las fuerzas productivas (esto es, los medios instrumentales que participan en el proceso de producción: medios naturales, tecnología, instrumental, etc.) y las relaciones sociales de producción. ¿Qué relaciones se establecen entre los diversos elementos humanos y materiales que participan en el proceso productivo? Es aquí, en el ámbito de estas relaciones, donde se define el núcleo de los diversos modos de producción. La forma de combinación entre el productor directo, el no productor y los medios materiales de trabajo define a cada modo de producción. Así, en el capitalismo, el trabajador individual no tiene título ninguno sobre los medios de producción: su participación en el proceso productivo es formalmente libre, y adopta la forma de un contrato. En el feudalismo, en cambio, existe un complejo edificio de relaciones de vasallaje y servidumbre entre el señor feudal y el siervo: la relación entre ellos no es exclusivamente económica.

De modo que es en el plano de las relaciones sociales de producción donde Marx distinguirá las clases sociales. De hecho, cada modo de producción se definirá por una estructura de clases distinta, según las diversas posiciones que adoptan los actores implicados. El propio Marx insistía en que ni él ni Engels habían inventado la noción de clase social, sino que su única contribución había sido la de remitir el origen de la diferencia de clases al ámbito de la producción.

Así pues, cada modo de producción está caracterizado por una específica estructura de clases. De este modo, el esclavismo contrapone esclavos a terratenientes; el feudalismo, siervos a señores feudales; y el capitalismo enfrenta a proletarios y burgueses. En todos los casos. se distingue entre propietarios y no propietarios de los medios de producción, pero el contenido y el alcance de esa distinción son variables, y esa variación es lo que permite distinguir los diversos modos de producción.

Pero los modos de producción no son estáticos. Contienen en su propio seno los elementos que, agudizados, acabarán por hacer inviable una organización determinada de la vida social, y acabarán por dejar paso a otra. Marx sugiere en repetidas ocasiones (aunque es cierto que se pueden encontrar citas en sentido contrario) que cada modo de producción sólo puede dejar paso a otro; así, la historia de la humanidad estaría constituida por una sucesión lineal y homogénea de formas de organización del proceso productivo; entre las diversas sociedades se podrían encontrar diferencias de ritmo, pero el sentido del desarrollo es unilineal.

Dos son los factores que ponen en crisis un determinado modo de producción: la transformación técnica y la lucha política. La noción de transformación técnica debe entenderse en el sentido más amplio de la palabra, el «desarrollo de las fuerzas productivas», que puede significar tanto la aportación de los descubrimientos científicos (así, la máquina de vapor abre paso a la industrialización) como el surgimiento de nuevas actividades económicas (como el comercio a gran escala a finales de la Edad Media).

Pero el proceso estrictamente económico puede erosionar un modo de producción, sin abrir necesariamente paso a otro. Ello requiere el segundo tipo de elementos: la lucha política entre las clases implicadas en un sistema dado. En formulación expeditiva, Marx y Engels afirmarán que «el motor de la Historia es la lucha de clases». La clase dominante y la clase dominada de cada modo de producción están enfrentadas entre sí, y este enfrentamiento, esta lucha de clases, conducirá finalmente a la destrucción del viejo orden y a la construcción de un nuevo modo de producción.

III. LA SOCIEDAD CAPITALISTA

La característica del modo de producción capitalista, en estado puro, es la desvinculación completa entre el trabajador y los medios de producción. «Los obreros —afirma Marx— no tienen nada más que su trabajo.» Por consiguiente, el trabajador ha de entrar en relación con quien posee los medios de producción: el capitalista. Así, la relación de apropiación (de «explotación») toma la forma de un contrato de contenido exclusivamente económico: el obrero trabajará bajo la dirección del capitalista, a cambio de su salario.

A diferencia de los socialistas anteriores, Marx no parte de una condena ética del capitalismo: los capitalistas no engañan, no roban a los trabajadores. Por el contrario, Marx subraya elogiosamente el papel modernizador del capitalismo, que ha hecho posible la superación del feudalismo, un enorme desarrollo técnico y una auténtica mundialización de la economía. ¿Cuál es, entonces, el problema?

*Como todo otro modo de producción, el capitalismo está atravesando por tendencias contradictorias, que se superponen a la contradicción crucial entre clase dominante (burguesía) y clase dominada (proletariado). De hecho, Engels publicó un duro informe (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*) sobre las pésimas condiciones laborales e higiénicas de los trabajadores industriales y mineros en Gran Bretaña.*

La búsqueda del beneficio de los capitalistas, como motor de este sistema social y económico, genera una sociedad en tensión permanente, una sociedad sometida (como consecuencia de la lógica de la competencia entre capitalistas) a un proceso continuo de transformaciones e innovación. Ello estimula una tendencia a la concentración del capital, pasándose de los capitalistas individuales a las empresas, de las empresas locales a las de ámbito nacional y aun internacional: «el capital no tiene patria», acudirá allí donde pueda obtener beneficios.

El desarrollo continuado de las fuerzas productivas, exigido imperiosamente por la competencia, conduce a la aparición de crisis cíclicas, crisis un tanto especiales, puesto que se trata de crisis de sobreproducción («crisis pletóricas»). Estas crisis no son momentos excepcionales del ciclo económico, sino que forman parte necesaria del proceso capitalista. Sin entrar a fondo en la teoría económica de Marx, retengamos solamente que para Marx (que comparte con los economistas clásicos la teoría del valor-trabajo) el crecimiento continuado del capital constante (maquinaria, equipos, etc.) determina una tenden-

cia a largo plazo a la caída de la tasa de beneficios. Las consecuencias de esta tendencia son la existencia de un cierto volumen de desempleados («ejército industrial de reserva»), la presión sobre los ocupados para el aumento de la productividad y la tendencia a una depauperación relativa de los trabajadores. Tales tendencias, y ésta es la cuestión clave, son independientes de la voluntad de los capitalistas: derivan de la propia lógica del modo de producción capitalista; Marx llegará a afirmar que los burgueses se comportan como si fuesen «los funcionarios del capital».

Así, en definitiva, la dinámica propia de un modo de producción en el que solamente existen dos clases, una propietaria y una asalariada, genera un conjunto de contradicciones, de irracionalidades en el proceso económico: autoritarismo en el seno de la empresa y anarquía en el mercado; carácter social del proceso productivo y apropiación privada de sus frutos; riquezas crecientes y, a la vez, miseria creciente; importantes recursos humanos, técnicos y científicos desaprovechados. Las crisis cíclicas son la expresión de estas contradicciones. Pero una de estas crisis será definitiva: dará lugar a una revolución que abrirá el camino a un nuevo modo de producción, el comunista.

IV. HACIA EL COMUNISMO

Para Marx, el comunismo no es un ideal, sino el sentido de la evolución de la sociedad. Las tendencias internas de la sociedad capitalista apuntan hacia una sociedad distinta, en la que no exista la propiedad privada de los medios de producción (Marx advierte irónicamente que el propio capitalismo ha iniciado este proceso a través de la concentración del capital, que reduce el número de propietarios), la economía esté planificada (para contrarrestar las irracionalidades del mercado) y el proletariado sea la clase dominante (siendo ya en el capitalismo la clase mayoritaria).

*A diferencia de los utópicos, Marx no establecerá planes precisos acerca de la sociedad comunista, porque ésta no será la plasmación de las ideas de algún salvador, sino porque es el sentido de la historia: la historia dirá qué vaya a ser el comunismo. Sólo en un texto polémico, criticando el programa elaborado por los socialistas alemanes en su congreso de reunificación (*Crítica del programa de Gotha*), Marx detallará algo más sus intuiciones.*

La sociedad comunista estará basada en la libre satisfacción de las necesidades humanas; se tratará, por consiguiente, de una sociedad de la abundancia, en la que no existirán ni clases sociales ni Estado (que será sustituido por la «administración de las cosas», en directa filiación saint-simoniana). En esa sociedad, el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos: se alcanza la plena libertad, y la humanidad, por vez primera, sale del reino de la necesidad: «Es el final de la prehistoria; comienza la historia propiamente humana.»

Hasta aquí, nada diferencia a Marx de la tradición anarquista. Sin embargo, esa sociedad no es inmediatamente alcanzable: es precisa una fase de transición, que llama «socialismo» (o «democracia social», de donde sacarán su nombre los partidos socialistas y socialdemócratas), en la que siguen existiendo

las clases sociales y el Estado, y en la que cada individuo recibirá de modo proporcionado a la aportación que con su trabajo haga a la sociedad. En esta sociedad, la clase dominante será la clase trabajadora, y el Estado socialista será un instrumento en sus manos para conseguir la transformación social.

Esta concepción del Estado socialista, que supuso la diferencia primordial con la concepción anarquista, lo caracteriza de todas maneras como una forma peculiar de Estado: es un Estado revolucionario, cuyo papel es suprimir el capitalismo y abrir el paso a la sociedad comunista; es, pues, un Estado transitorio, puesto que, al suprimir la desigualdad, suprime las propias bases de su existencia; y es un Estado democrático, puesto que la clase dominante, el proletariado, es la mayoría de la sociedad.

Marx no avanza grandes concreciones acerca de la organización de este Estado; lo denomina «dictadura del proletariado», del mismo modo, dice, que las sociedades liberales son dictaduras de la burguesía. De todos modos, este carácter dictatorial es muy peculiar, puesto que en las sociedades democráticas («como Suiza o los Estados Unidos») el socialismo no tendría por qué adoptar formas autoritarias. De hecho, y aunque las ideas estrictamente políticas de Marx están muy poco articuladas, creyó ver en la Comuna de París de 1871 los rasgos definitorios esenciales de un Estado socialista (como la supresión de la burocracia profesionalizada, o la fusión de órganos legislativos y ejecutivos). Vale la pena observar, sin embargo, que Marx no atribuye ningún papel significativo al partido en esa etapa: la idea de una dictadura de partido le era completamente extraña.

De tal manera que el proceso que lleva del capitalismo al comunismo debe transcurrir por una etapa intermedia, el socialismo, en el que se desarrollarán completamente las fuerzas productivas; a su vez, se empezará a cuestionar la conexión nacional del Estado y del proceso revolucionario: si el capitalismo ha unificado el mundo, el proceso revolucionario será único a escala mundial. «Proletarios de todos los países, uníos», frase con que acaba el Manifiesto Comunista, *no es sólo una consigna, es también un proyecto de futuro.*

La influencia política de Marx ha sido enorme, aunque indirecta y a través de diversas versiones. Si sus planteamientos contribuyeron a la ruptura entre socialistas y anarquistas, la Revolución rusa de 1917 representó el inicio de la separación entre socialistas y comunistas. Aunque todos reivindicasen la filiación marxista, diferían completamente en cuanto a orientaciones políticas e ideológicas. Más tarde, los socialistas se rompieron entre un segmento más fiel al espíritu de Marx y un conjunto de fuerzas políticas que cuestionaban el legado de Marx (socialdemocracia), mientras los comunistas se dividieron acerca de las posibilidades de construir el socialismo en un solo país, la Unión Soviética, entre partidarios de Stalin y de Trotsky, y, más tarde se volvieron a dividir acerca de las relaciones que debían establecerse entre los países socialistas y el Tercer Mundo. Y todo esto por no hablar de las numerosas adaptaciones del marxismo a los países que se descolonizaron durante los años cincuenta y sesenta.

Sin duda, buena parte de esta pluralidad política del legado marxista se debe a la voluntad de Marx de no formular propuestas detalladas, así como a la variedad de circunstancias políticas en que han operado sus seguidores. Pero también tienen que ver con algunas de las ambigüedades fundamentales de su teoría. En

el plano económico, está por ver hasta qué punto se han verificado sus predicciones acerca del desarrollo capitalista. Si los fenómenos de concentración de capitales y mundialización económica son innegables, es también cierto que las economías capitalistas han desarrollado una batería de instrumentos anticíclicos que han permitido hasta ahora limitar el alcance de las crisis.

En el plano político, la cuestión clave ha sido la de la compatibilidad entre el proyecto revolucionario y el legado liberal-democrático. Marx enjuicia duramente los Estados liberales de su tiempo, argumentando que ofrecen libertades sólo formales, pero no una libertad real ni un grado suficiente de igualdad. Lo cual probablemente era cierto a mediados del siglo XIX, pero ya no en el siglo XX, al menos en el mundo occidental, donde la extensión del sufragio ha permitido una completa democratización de la vida política y, por consiguiente, el establecimiento de la posibilidad de que las mayorías sociales lleguen al gobierno. Por consiguiente, si tales mayorías existen y ofrecen proyectos de cambio, tienen la posibilidad de alcanzar el gobierno por medios pacíficos.

Así pues, la caracterización y funciones del Estado socialista, y las vías de transformación del capitalismo son, en el plano político, las grandes cuestiones que Marx deja irresueltas, y que no han encontrado respuestas unánimes en los movimientos políticos posteriores que han afirmado basarse en sus planteamientos.

MARX

*CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

[...]

El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, trabajo cuyos preliminares aparecieron en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844. Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de «sociedad civil»; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política. Había comenzado el estudio de ésta en París y la continuaba en Bruselas, donde me había establecido a consecuencia de una sentencia de expulsión dictada por el señor Guizot contra mí. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corres-

* K. Marx, *Contribución a la crítica de la Economía política*, 2.ª ed., Alberto Corazón, Madrid, 1978.

ponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.

Friedrich Engels, con quien (desde la publicación en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, de su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas) sostenía una constante correspondencia, en la que intercambiábamos nuestras ideas, había llegado por otro camino —comparad su *Lage der arbeitenden Klasse in England*— al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, vino, también él, a domiciliarse en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El manuscrito, dos gruesos vo-

lúmenes en octavo, hacía largo tiempo que se encontraba en poder del editor, en Westfalia, cuando nos advirtieron que un cambio de circunstancias ponía un obstáculo a la impresión. Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones tanto más a gusto cuando que habíamos alcanzado nuestro principal fin, aclarar nuestras propias ideas.

De los trabajos dispersos que hemos sometido al público en esta época y en los cuales hemos expuesto nuestros puntos de vista sobre diversas cuestiones, no mencionaré más que el *Manifest der Kommunistischen Partei,* redactado por Engels y yo en colaboración, y el *Discurso sobre el libre cambio,* publicado por mí. Nuestros puntos de vista decisivos han sido expuestos científicamente por primera vez, aunque bajo la forma de una polémica, en mi escrito, aparecido en 1847, y dirigido contra Proudhon: *Miseria de la Filosofía,* etcétera. La tirada de una disertación sobre el trabajo asalariado, escrita en alemán y compuesta de conferencias que yo había dirigido al grupo de obreros alemanes de Bruselas, fue interrumpida por la revolución de febrero y mi consiguiente expulsión.

[...]

MARX Y ENGELS

*EL MANIFIESTO COMUNISTA**

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido en una santa alianza para acorralar a ese fantasma: el papa y el zar; Metternich y Guizot, los radicales de Francia y los polizontes de Alemania.

¿Qué partido de oposición no ha sido acusado de comunismo por sus adversarios en el Poder? ¿Qué partido de oposición, a su vez, no ha lanzado a sus adversarios de la derecha o izquierda el epíteto zahiriente de comunista?

De aquí resulta una doble enseñanza:

Primera: El comunismo está reconocido como una fuerza por todas las potencias de Europa, y

Segunda: Ha llegado el momento de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero su manera de ver, sus fines y sus tendencias; que opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del partido.

Con este objeto, comunistas de diversas nacionalidades se han reunido en Londres y han redactado el manifiesto siguiente, que será publicado en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés.

---

* K. Marx y F. Engels, *El Manifiesto Comunista.* Progreso, Moscú, 1973.

1. BURGUESES Y PROLETARIOS

La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros artesanos y jornaleros, en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, y abierta, ya disimulada; una guerra que terminó siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas.

En las primitivas épocas históricas encontramos por todas partes una división jerárquica de la sociedad, una escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, compañeros y siervos, y en cada una de estas clases gradaciones particulares.

La sociedad burguesa moderna, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clases. No ha hecho sino sustituir con nuevas clases a la antiguas, con nuevas condiciones de opresión, con nuevas formas de lucha.

Sin embargo, el carácter distintivo de nuestra época, de la época de la burguesía, es haber simplificado los antagonismos de clases. La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos opuestos, en dos clases directamente enemigas: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media nacieron los habitantes de las primeras ciudades; de esta población municipal salieron los elementos constitutivos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación del África ofrecieron a la burguesía naciente un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de la China, la colonización de América, el mercado colonial, la mutiplicación de los medios de cambio y de mercancías, imprimieron un impulso hasta entonces desconocido al comercio, a la navegación, a la industria, y aseguraron, en consecuencia, un desarrollo rápido al elemento revolucionario en la sociedad feudal en decadencia.

La antigua manera de producir, rodeada de privilegios feudales, no podía satisfacer las necesidades crecientes con la apertura de nuevos mercados. Fue remplazada por la manufactura. La pequeña burguesía industrial suplantó a los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados se engrandecían sin cesar; la demanda crecía siempre. También la manufactura resultó insuficiente. La máquina y el vapor revolucionaron la producción industrial. La gran industria moderna suplantó a la manufactura; la pequeña burguesía manufacturera cedió su puesto a los industriales millonarios —jefes de ejércitos completos de trabajadores—, a los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado universal, preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación, de todos los medios de comunicación. Este desarrollo reaccionó a su vez sobre la marcha de la industria, y a medida que la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles, se desenvolvían, la burguesía se engrandecía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término las clases transmitidas por la Edad Media.

La burguesía, como vemos, es por sí misma producto de un largo desenvolvimiento, de una serie de revoluciones en los medios de producción y de comunicación.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha estado acompañada de un progreso político correspondiente. Clase oprimida por el despotismo feudal; asociación armada gobernándose a sí misma en el municipio; en unos sitios, república municipal independiente; en otros, «tercer estado» contributivo de la monarquía; después, durante el período manufacturero, contrapeso de la nobleza en las monarquías semifeudales o absolutas, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, lucha, finalmente, por la hegemonía exclusiva del poder político, en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es sino un comité administrativo de los negocios de toda la clase burguesa.

La burguesía ha jugado en la Historia un papel altamente revolucionario.

Allí donde ha conquistado el poder ha pisoteado las relaciones feudales patriarcales e idílicas. Todas las ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha quebrantado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre hombre y hombre que el frío interés, el duro pago al contado. Ha ahogado el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades, tan dolorosamente conquistadas, con la única e implacable libertad de comercio. En una palabra: en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa, brutal y descarada.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones hasta entonces reputadas de venerables. Del médico, del jurisconsulto, del sacerdote, del poeta, del sabio, ha hecho trabajadores asalariados.

La burguesía ha descorrido el velo de sentimentalidad que encubría las relaciones de familia y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha demostrado cómo la brutal manifestación de la fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, encuentra su complemento natural en la más lamentable pereza. Es ella la que primero ha probado lo que puede realizar la actividad humana: ha creado maravillas muy superiores a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha dirigido expediciones superiores a las invasiones y a las cruzadas.

La burguesía no existe sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo o, lo que es lo mismo, el modo de producción; es decir, todas las relaciones sociales. La persistencia del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Este cambio continuo de los modos de producción; este incesante derrumbamiento de todo el sistema social; esta agitación y esta inseguridad perpetuas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales tradicionales y estereotipadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas: las que las remplazan se hacen añejas antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión.

Impulsada por la necesidad de mercados siempre nuevos, la burguesía invade el mundo entero. Necesita penetrar por todas partes, establecerse en todos los sitios, crear por doquier medios de comunicación.

Por la explotación del mercado universal, la burguesía da un carácter cosmopolita a la producción de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios ha quitado a la industria su carácter nacional. Las antiguas industrias nacionales son destruidas o están a punto de serlo. Han sido suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción entraña una cuestión vital para todas las naciones civilizadas: industrias que no emplean materias indígenas, sino materias primas venidas de las regiones más alejadas, y cuyos productos se consumen, no sólo en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, nacen necesidades nuevas, reclamando para su satisfacción productos de los lugares más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento de las naciones que se bastaban a sí mismas, se desenvuelve un tráfico universal, una interdependencia de las naciones. Y esto, que es verdad para la producción material, se aplica a la producción intelectual. Las producciones intelectuales de una nación advienen propiedad común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de todas las literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Por el rápido desenvolvimiento de los instrumentos de producción y de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización hasta las más bárbaras naciones. La baratura de sus productos es la gruesa artillería que derrumba las murallas de la China y hace capitular a los salvajes más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Bajo la pena de muerte, obliga a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir lo que llama su civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen.

La burguesía ha sometido el campo a la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado prodigiosamente la población de las ciudades a expensas de la de los campos, y así ha sustraído una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, las naciones bárbaras o semibárbaras a las naciones civilizadas, ha subordinado los países agrícolas a los países industriales, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en un pequeño número de manos.

La consecuencia fatal de estos cambios ha sido la centralización política. Las provincias independientes, o ligadas entre sí por lazos federales, pero teniendo intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido reunidas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase, una sola tarifa aduanera.

La burguesía, después de su advenimiento apenas hace un siglo, ha creado fuerzas productivas más variadas y más colosales que todas las generaciones pasadas tomadas en conjunto. La subyugación de las fuerzas naturales, las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, los telégrafos eléctricos, la roturación de continentes enteros, la canalización de los ríos, las poblaciones surgiendo de la tierra como por encanto, ¿qué siglo anterior había sospechado que semejantes fuerzas productivas durmieran en el seno del trabajo social?

He aquí, pues, lo que nosotros hemos visto: los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en las entrañas de la sociedad feudal. A un cierto grado de desenvolvimiento de los medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la industria y de la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Dificultaban la producción en lugar de acelerarla. Se transformaron en otras tantas cadenas. Era preciso romper esas cadenas, y se rompieron.

En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política correspondiente, con la dominación económica y política de la clase burguesa.

A nuestra vista se produce un movimiento análogo. Las condiciones burguesas de producción y de cambio, el régimen burgués de la propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna que ha hecho surgir potentes medios de producción y de cambio, semeja al mago que no sabe dominar las potencias infernales que ha evocado. Después de algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es sino la historia de la rebelión de las fuerzas productivas contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales, que por su retorno periódico ponen en entredicho la existencia de la sociedad burguesa. Cada crisis destruye, regularmente, no sólo una masa de productos ya creados, sino, todavía más, una parte de las mismas fuerzas productivas. Una epidemia que en cualquier otra época hubiera parecido una paradoja, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la sobreproducción. La sociedad se encuentra súbitamente rechazada a un estado de barbarie momentáneo; diríase que un hambre, una guerra de exterminio la priva de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. ¿Y por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el desarrollo de la propiedad burguesa; al contrario, han resultado tan poderosas que constituyen de hecho un obstáculo, y cada vez que las fuerzas productivas sociales salvan este obstáculo precipitan en el desorden a la sociedad entera y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. El sistema burgués resulta demasiado estrecho para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo remonta esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción violenta de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿A qué conduce esto? A preparar crisis más generales y más formidables y a disminuir los medios de prevenirlas.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra ella.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que manejarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

En la proporción en que se desenvuelve la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y que no lo encuentran si su trabajo no acrecien-

ta el capital. Estos obreros, obligados a venderse diariamente, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio: sufren, por consecuencia, todas las vicisitudes de la competencia, todas las fluctuaciones del mercado.

La introducción de las máquinas y la división del trabajo, despojando a la labor del obrero de todo carácter individual, le ha hecho perder todo atractivo. El productor resulta un simple apéndice de la máquina; no se exige de él sino la operación más simple, más monótona, más rápida. Por consecuencia, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de sostenimiento de que tiene necesidad para vivir y para perpetuarse. Según eso, el precio del trabajo, como el de toda mercancía, es igual a su coste de producción. Por consiguiente, cuanto más sencillo resulta el trabajo más bajan los salarios. Además, la suma de trabajo se acrecienta con el desenvolvimiento del maquinismo y de la división del trabajo, sea por la prolongación de la jornada, sea por la aceleración de movimiento de las máquinas y, por tanto, del rendimiento exigido en un tiempo dado.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro artesano en la gran fábrica del burgués capitalista. Masas de obreros, amontonados en la fábrica, están organizados militarmente. Son como simples soldados de la industria, colocados bajo la vigilancia de una jerarquía completa de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del contramaestre y, sobre todo, del mismo dueño de la fábrica. Cuando más claramente proclama este despotismo la ganancia como fin único, más mezquino, odioso y exasperante resulta.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo, es decir, cuanto más progresa la industria moderna, con mayor facilidad es suplantado el trabajo de los hombres por el de las mujeres y los niños. Las distinciones de edad y sexo no tienen importancia social para la clase obrera. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo precio varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: casero, tendero, prestamista, etcétera.

Pequeños industriales, comerciantes y renteros, artesanos y labradores, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en el proletariado: de una parte, porque sus pequeños capitales no les permiten emplear los procedimientos de la gran industria y sucumben en la concurrencia con los grandes capitalistas; de otra parte, porque su habilidad técnica es anulada por los nuevos modos de producción. De suerte que el proletariado se recluta en todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de evolución. Pero su lucha contra la burguesía comenzó así que nació.

Al principio la lucha es entablada por obreros aislados; en seguida, por los obreros de una misma fábrica, y al fin, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra la burguesía que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra el modo burgués de producción y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen la competencia, rompen las máquinas, queman las fábricas y se esfuerzan en reconquistar la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En este momento el proletariado forma una masa diseminada por todo el país y desmenuzada por la competencia. Si alguna vez los obreros forman en masas compactas, esta acción no es todavía la consecuencia de su propia unidad, sino la de la burguesía, que por atender a sus fines políticos debe poner en movimiento el proletariado, sobre el que tiene todavía el poder de hacerlo. Durante esta fase los proletarios no combaten aún a sus propios enemigos, sino a los adversarios de sus enemigos; es decir, los residuos de la monarquía absoluta, propietarios territoriales, burgueses no industriales, pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico es de esta suerte concentrado en las manos de la burguesía; toda victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria burguesa.

Ahora bien: la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas más considerables; los proletarios aumentan en fuerza y adquieren conciencia de su fuerza. Los intereses, las condiciones de existencia de los proletarios, se igualan, cada vez más a medida que la máquina borra toda diferencia en el trabajo y reduce casi por todas partes el salario a un nivel igualmente inferior. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ocasionan, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en más precaria situación; los choques individuales entre el obrero y el burgués adquieren cada vez más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan por coligarse contra los burgueses para el mantenimiento de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes, en previsión de estas luchas circunstanciales. Aquí y allá la resistencia estalla en la sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas es menos el éxito inmediato que la solidaridad aumentada de los trabajadores. Esta solidaridad es favorecida por el acrecentamiento de los medios de comunicación, que permiten a los obreros de localidades diferentes ponerse en relaciones. Después, basta este contacto, que por todas partes reviste el mismo carácter, para transformar las numerosas luchas locales en lucha nacional con dirección centralizada, en lucha de clase. Mas toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los burgueses de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios moderados la conciertan en algunos años por los ferrocarriles.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político es sin cesar destruida por la competencia que se hacen los obreros entre sí. Pero renace siempre, y siempre más fuerte, más firme, más formidable. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarles a dar garantía legal a ciertos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de las diez horas en Inglaterra.

Generalmente las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el desenvolvimiento del proletariado. La burguesía vive en un estado de guerra permanente: al principio, contra la aristocracia; después contra aquellas fracciones de la misma burguesía cuyos intereses están en desacuerdo con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y también a arrastrarle al movimiento político. De tal manera que la burguesía proporciona a los proletarios los rudimentos de su propia educación política; es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de verlo, fracciones enteras de la clase dominante son, por la marcha de la industria, precipitadas en el proletariado o al menos están amenazadas en sus condiciones de existencia. También aportan al proletario numerosos elementos de progreso.

Finalmente, cuando la lucha de las clases se acerca a la hora decisiva, el proceso de disolución de la clase reinante, de la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento, tan áspero, que una pequeña fracción de esa clase se separa y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase que lleva en sí el porvenir. Lo mismo que en otro tiempo una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días una parte de la burguesía se pasa al proletariado, principalmente aquella parte de los ideólogos burgueses elevados a la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que a la hora presente se encuentran enfrentadas con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases decaen y perecen con la gran industria; el proletariado, al contrario, es su producto más característico.

Las clases medias —pequeños fabricantes, tenderos, artesanos, campesinos— combaten a la burguesía porque es una amenaza para su existencia como clases medias. No son, pues, revolucionarias, sino conservadoras; en todo caso son reaccionarias: piden que la Historia retroceda. Si se agitan revolucionariamente es por temor a caer en el proletariado; defienden entonces sus intereses futuros y no sus intereses actuales; abandonan su propio punto de vista para colocarse en el del proletariado.

La plebe de las grandes ciudades, esa podredumbre, pasiva, esa hez de los más bajos fondos de la vieja sociedad, puede encontrarse arrastrada al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, sus condiciones de vida la predispondrán más bien a venderse a la reacción.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado está sin propiedad; sus relaciones de familia no tienen nada de común con las de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, que implica la servidumbre del obrero al capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en América como en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, tras de los cuales se ocultan otros tantos intereses burgueses.

Todas las clases que en el pasado se adueñaron del poder ensayaron consolidar su adquirida situación sometiendo la sociedad a su propio modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación que les atañe particularmente, y por consecuencia, todo modo de apropiación en vigor hasta nuestros días. Los proletarios no tienen que destruir toda garantía privada, toda seguridad privada existente.

Todos los movimientos históricos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede sublevarse, enderezarse, sin hacer saltar todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial.

La lucha del proletariado contra la burguesía, aunque en el fondo no sea una lucha nacional, adquiere, sin embargo, al principio, tal forma. Naturalmente, el proletariado de cada país debe acabar antes de nada con su propia burguesía.

Al bosquejar las fases del desenvolvimiento proletario, hemos trazado el curso de la guerra civil más o menos latente que mina la sociedad hasta el momento en que esta guerra se convierte en una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumbamiento violento de la burguesía.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado sobre el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para oprimir a una clase hace falta al menos poderle garantizar condiciones de existencia que le permitan vivir en la servidumbre. El siervo, en pleno régimen feudal, llegaba a miembro del municipio, lo mismo que el pechero llegaba a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, al contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más bajo, por debajo mismo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía es incapaz de desempeñar el papel de clase dirigente y de imponer a la sociedad como ley suprema las condiciones de existencia de su clase. No puede mandar porque no puede asegurar a su esclavo una existencia compatible con la esclavitud, porque está condenada a dejarle decaer hasta el punto de que deba mantenerle en lugar de hacerse alimentar por él. La sociedad no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es en lo sucesivo incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de existencia y de supremacía para la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el salariado. El salariado reposa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía es agente involuntario y pasivo, sustituye al aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, con su unión revolucionaria por medio de la asociación. Así, el desenvolvimiento de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía el terreno sobre el cual ha establecido su sistema de producción y de participación. Ante todo produce sus propios sepultureros. Su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

2. Proletarios y comunistas

¿Cuál es la posición de los comunistas ante los proletarios en general?

Los comunistas no forman un partido distinto, opuesto a los partidos obreros.

No tienen ningún interés que les separe del conjunto del proletariado.

No proclaman principios distintos sobre los cuales quisieran modelar el movimiento obrero.

Los comunistas no se distinguen de los otros partidos obreros más que en dos puntos:

1.º En las diferentes luchas nacionales de los proletarios ponen por delante y hacen valer los intereses independientes de la nacionalidad comunes a todo el proletariado; y

2.º En las diferentes fases de la lucha entre proletarios y burgueses representan siempre y por todas partes los intereses del movimiento integral del proletariado.

Prácticamente, los comunistas son, pues, la fracción más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la fracción que arrastra a las otras; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de un concepto claro de las condiciones, de la marcha y de los fines generales del movimiento proletario.

El propósito inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los partidos obreros: constitución de los proletarios en clase, destrucción de la supremacía burguesa, conquista del poder político por el proletariado.

Las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan de ningún modo sobre las ideas y los principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico evolucionando ante nuestra vista. La abolición de las relaciones de propiedad que han existido hasta aquí no es el carácter distintivo del comunismo.

El régimen de la propiedad ha sufrido constantes cambios, continuas transformaciones históricas.

La Revolución francesa, por ejemplo, ha abolido la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.

El carácter distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Según esto, la propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y la más perfecta expresión del mundo de producción y apropiación basado sobre los antagonismos de las clases, sobre la explotación de los unos por los otros.

En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida por el trabajo, propiedad que se considera como la base de toda libertad, de toda independencia individual.

¡La propiedad personal fruto del trabajo y del mérito! ¿Se quiere hablar de la propiedad del pequeño burgués, el pequeño labrador, forma de propiedad anterior a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido o está camino de abolirla.

¿O bien se quiere hablar de la propiedad privada actual, de la propiedad burguesa?

¿Es que el trabajo asalariado crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Crea el capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir más trabajo asalariado a fin de explotarle de nuevo. En su forma actual, la propiedad se mueve entre estos dos términos antagónicos: capital y trabajo. Examinemos los dos términos de esta antinomia.

Ser capitalista significa que no sólo se ocupa una posición personal en la producción, sino una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por los esfuerzos combinados de muchos miembros de la sociedad, y también, en último término, por los esfuerzos combinados de todos los miembros de la sociedad.

El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social.

Por consecuencia, cuando el capital sea transformado en propiedad común, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es una propiedad personal que se cambia en propiedad común. Sólo habrá cambiado el carácter social de la propiedad. Entonces ésta perderá su carácter de clase.

Examinemos el trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de existencia de que tiene necesidad el obrero para vivir como obrero. Por consiguiente, lo que el obrero se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para entretener su mísera existencia y para reproducirla. No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensable a la conservación y a la reproducción de la vida humana: esta apropiación no deja ningún beneficio líquido que confiera poder sobre el trabajo de otro. Lo que queremos es suprimir este triste modo de apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y no viva sino en tanto lo exigen los intereses de la clase dominante.

En la sociedad burguesa el trabajo viviente no es más que un medio de acrecentar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista el trabajo acumulado no es más que un medio de prolongar, de enriquecer y de hermosear la existencia de los trabajadores.

En la sociedad burguesa el pasado domina al presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina al pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja está sometido y privado de personalidad.

¡Y es la abolición de semejante estado de cosas lo que la burguesía considera como la abolición de la individualidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata, efectivamente, de abolir la individualidad, la independencia y la libertad burguesas.

Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y de vender.

Pero si el tráfico desaparece, el libre tráfico desaparece también. Fuera de esto, toda la palabrería sobre el libre cambio, lo mismo que todas las fanfarronadas liberales de nuestros burgueses, no tienen sentido sino por contraste con el tráfico restringido, con el burgués sojuzgado de la Edad Media; no tienen ninguno cuando se trata de la abolición por el comunismo del tráfico, de las relaciones de la producción burguesa y de la burguesía misma.

¡Estáis sobrecogidos de horror porque queremos abolir la propiedad privada! Pero en vuestra sociedad la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes existe para vosotros. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría sea privada de toda propiedad.

En una palabra: nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos.

Desde el momento en que el trabajo no pueda ser convertido en capital, en dinero, en renta territorial, en una palabra, en poder social susceptible de ser monopolizado; es decir, desde el instante en que la propiedad individual no pueda transformarse en propiedad burguesa, declaráis que el individuo está suprimido.

Reconocéis, pues, que cuando habláis del individuo no entendéis hablar sino del burgués, del propietario. Y este individuo, ciertamente, debe ser suprimido.

El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos de otro con ayuda de esta apropiación.

Se ha objetado asimismo que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad, que una pereza general se apoderaría del mundo.

Si así fuese, hace ya mucho tiempo que la sociedad burguesa habría sucumbido por la holgazanería, puesto que aquellos que trabajan no ganan y los que ganan no trabajan. Toda la objeción se reduce a esta tautología: que no hay trabajo asalariado allí donde no hay capital.

Las acusaciones dirigidas contra el modo comunista de producción y de apropiación de los productos materiales han sido hechas igualmente respecto de la producción del trabajo intelectual. Lo mismo que para el burgués la desaparición de la propiedad de clases equivale a la desaparición de toda producción, la desaparición de la civilización de clase significa para él la desaparición de toda civilización.

La cultura, cuya pérdida deplora, no es para la inmensa mayoría sino la adaptación al papel de máquina.

Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el sello de vuestras nociones burguesas de libertad y de cultura, de derecho, etc. Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es sino la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones de existencia de vuestra clase.

La concepción interesada que os ha hecho erigir en leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad —relaciones transitorias que surgen y desaparecen en el curso de la producción—, esta concepción la compartís con todas las clases dirigentes hoy desaparecidas. Lo que concebís para la propiedad antigua, lo que concebís para la propiedad feudal, no podéis admitirlo para la propiedad burguesa.

¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan de este infame designio de los comunistas.

¿Sobre qué base descansa la familia burguesa en nuestra época? Sobre el capital, sobre el provecho individual. En su plenitud, la familia no existe sino para la burguesía, que encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.

La familia burguesa se desenvuelve, naturalmente, con el desvanecimiento de su complemento necesario, y una y otra desaparecen con la desaparición del capital.

¿Nos reprocháis el querer abolir la explotación de los niños por sus familias? Confesamos este crimen.

El proletariado se servirá de su supremacía política para arrancar poco a poco todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante y para aumentar rápidamente la cantidad de fuerzas productivas.

Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio sino por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento irán más allá ellas mismas y serán indispensables como medio para trastornar todo el sistema de producción.

Estas medidas, entiéndase bien, serán muy diferentes en los diversos países.

Sin embargo, para los países más avanzados las medidas siguientes podrán ser puestas en práctica:

1.º Expropiación de la propiedad territorial y aplicación de la renta a los gastos del Estado;

2.º Impuesto fuertemente progresivo;

3.º Abolición de la herencia;

4.º Confiscación de la propiedad de los emigrados y rebeldes;

5.º Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional en que el capital pertenecerá al Estado y gozará de un monopolio exclusivo;

6.º Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte;

7.º Multiplicación de las manufacturas nacionales y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras cultivadas según un sistema general;

8.º Trabajo obligatorio para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura;

9.º Combinación del trabajo agrícola y del trabajo industrial; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la distinción entre la ciudad y el campo, y

10.º Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas tal como se practica hoy; combinación de la educación con la producción material, etc.

Una vez desaparecidos los antagonismos de clases en el curso de su desenvolvimiento, y estando concentrada toda la producción en manos de los individuos asociados, entonces perderá el poder público su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es el poder organizado de una clase para la opresión de las otras. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, se constituye fuertemente en clase; si se erige por una revolución en clase dominante y como clase dominante destruye violentamente las antiguas relaciones de producción, destruye al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones de existencia del antagonismo de las clases, destruye las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.

Los comunistas no se rebajan a disimular sus opiniones y sus proyectos. Proclaman abiertamente que sus propósitos no pueden ser alcanzados sino por el derrumbamiento violento de todo el orden social tradicional. ¡Qué las clases dirigentes tiemblen ante la idea de una revolución comunista! Los proletarios no pueden perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo a ganar.

¡Proletarios de todos los países, uníos!

ENGELS

INTRODUCCIÓN A KARL MARX, *LAS LUCHAS DE CLASES EN FRANCIA DE 1848 A 1850**

[...]

[...] A mayor abundamiento, en la primavera de 1850, como se demuestra en el tercer capítulo de Marx, la evolución de la república burguesa, nacida de la revolución «social» de 1848, había concentrado la dominación efectiva en manos de la gran burguesía —que, además, abrigaba ideas monárquicas—, agrupando en cambio a todas las demás clases sociales, lo mismo a los campesinos que a los pequeños burgueses, en torno al proletariado; de tal modo que, en la victoria común y después de ésta, no eran ellas, sino el proletariado, escarmentado por la experiencia, quien había de convertirse en el factor decisivo. ¿No se daban, pues, todas las perspectivas para que la revolución de la minoría se trocase en la revolución de la mayoría?

La historia nos ha dado un mentís, a nosotros y a cuantos pensaban de un modo parecido. Ha puesto de manifiesto que, por aquel entonces, el estado del desarrollo económico en el continente distaba mucho de estar maduro para poder eliminar la producción capitalista; lo ha demostrado por medio de la revolución económica que desde 1848 se ha adueñado de todo el continente, dando, por vez primera, verdadera carta de naturaleza a la gran industria en Francia, Austria, Hungría, Polonia y últimamente en Rusia, y haciendo de Alemania un verdadero país industrial de primer orden. Y todo sobre la base capitalista, lo cual quiere decir que esta base tenía todavía, en 1848, gran capacidad de extensión. Pero ha sido precisamente esta revolución industrial la que ha puesto en todas partes claridad en las relaciones de clase, la que ha eliminado una multitud de formas intermedias, legadas por el período manufacturero y, en la Europa oriental, incluso del artesanado gremial, creando y haciendo pasar al primer plano del desarrollo social a una verdadera burguesía y a un verdadero proletariado de gran industria. Y, con esto, la lucha entre estas dos grandes clases que en 1848, fuera de Inglaterra, sólo existía en París y a lo sumo en algunos grandes centros industriales, se ha extendido a toda Europa y ha adquirido una intensidad

* F. Engels, *Introducción* a Karl Marx. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Avance, Madrid, 1952.

que en 1848 era todavía inconcebible. Entonces, reinaba la multitud de confusos evangelios de las diferentes sectas, con sus correspondientes panaceas; hoy, *una sola* teoría, reconocida por todos, la teoría de Marx, clara y transparente, que formula de un modo preciso los objetivos finales de la lucha. Entonces, las masas escindidas y diferenciadas por localidades y nacionalidades, unidas sólo por el sentimiento de las penalidades comunes, poco desarrolladas, no sabiendo qué partido tomar en definitiva y cayendo unas veces en el entusiasmo y otras en la desesperación; hoy, el gran ejército *único*, el ejército internacional de los socialistas, que avanza incontenible y crece día por día en número, en organización, en disciplina, en claridad de visión y en seguridad de vencer. Si incluso este potente ejército del proletariado no ha podido alcanzar todavía su objetivo, si, lejos de poder conquistar la victoria en *un* gran ataque decisivo, tiene que avanzar lentamente, de posición en posición, en una lucha dura y tenaz, esto demuestra de un modo concluyente cuán imposible era, en 1848, conquistar la transformación social simplemente por sorpresa.

Una burguesía monárquica escindida en dos sectores dinásticos, pero que ante todo necesita tranquilidad y seguridad para sus negocios pecuniarios, y frente a ella un proletariado, vencido ciertamente, pero no obstante *amenazador*, en torno al cual se agrupaban más y más los pequeños burgueses y los campesinos; la amenaza constante de un estallido violento que, a pesar de todo, no abría la perspectiva tampoco de una solución definitiva: tal era la situación; como hecha de encargo, para el golpe de Estado del tercer pretendiente, del seudodemocrático pretendiente Luis Bonaparte. Éste, valiéndose del ejército, puso fin el 2 de diciembre de 1851 a aquella tirante situación y aseguró a Europa la paz interior, para regalarle a cambio de ello una nueva era de guerras. El período de las revoluciones desde abajo se había cerrado, por el momento; a éste siguió a continuación un período de revoluciones desde arriba.

La vuelta al imperio en 1851 aportó una nueva prueba de la falta de madurez de las aspiraciones proletarias de aquella época. Pero ella misma había de crear las condiciones bajo las cuales estas aspiraciones habían de madurar. La paz interior aseguró el pleno desarrollo del nuevo auge industrial; la necesidad de dar que hacer al ejército y de desviar hacia el exterior las corrientes revolucionarias engendró las guerras, en las que Bonaparte, bajo el pretexto de defender el «principio de las nacionalidades», aspiraba a agenciarse anexiones para Francia. Su imitador Bismarck adoptó la misma política para Prusia; dio su golpe de Estado e hizo su revolución desde arriba en 1866, contra la Confederación Alemana y contra Austria, y no menos contra la Cámara prusiana que había entrado en conflicto con el Gobierno. Pero Europa era demasiado pequeña para dos Bonapartes, y así la ironía de la historia quiso que Bismarck derribase a Bonaparte y que el rey Guillermo de Prusia instaurase no sólo el Imperio pequeño-alemán, sino también la República Francesa. Resultado general de esto fue que en Europa llegase a ser una realidad la independencia y la unidad interior de las grandes naciones, con la sola excepción de Polonia. Claro está que dentro de límites relativamente modestos, pero con todo lo suficiente para que el proceso de desarrollo de la clase obrera no encontrase ya un obstáculo serio en las complicaciones nacionales. Los enterradores de la revolución de 1848 se habían convertido

en sus albaceas testamentarios. Y junto a ellos, el heredero de 1848 —el proletariado— se alzaba ya amenazador en la *Internacional*.

Después de la guerra de 1870-71, Bonaparte desaparece de la escena y ha terminado la misión de Bismarck, con lo cual puede volver a descender al rango de un vulgar *junker*. Pero la que cierra este período es la Comuna de París. El taimado intento de Thiers de robar a la Guardia Nacional sus cañones provocó una insurrección victoriosa. Una vez más volvía a ponerse de manifiesto que en París ya no es posible más revolución que la proletaria. Después de la victoria, el Poder cayó en el regazo de la clase obrera por sí mismo, sin que nadie se lo disputase. Y una vez más volvía a ponerse de manifiesto cuán imposible era también por entonces, veinte años después de la época que se relata en nuestra obra, este Poder de la clase obrera. De una parte, Francia dejó a París en la estacada, contemplando cómo se desangraba bajo las balas de MacMahon; de otra parte, la Comuna se consumió en la disputa estéril entre los dos partidos que la escindían, el de los blanquistas (mayoría) y el de los proudhonianos (minoría), ninguno de los cuales sabía qué era lo que había que hacer. Y tan estéril como la sorpresa en 1848, fue la victoria regalada en 1871.

Con la Comuna de París se creía haber enterrado definitivamente al proletariado combativo. Pero es, por el contrario, de la Comuna y de la guerra francoalemana de donde data su más formidable ascenso. El hecho de encuadrar en los ejércitos, que desde entonces sólo se cuentan por millones, a toda la población apta para el servicio militar, así como las armas de fuego, los proyectiles y las materias explosivas de una fuerza de acción hasta entonces desconocida, produjo la revolución completa de todo el arte militar. Esta transformación, de una parte, puso fin bruscamente al período guerrero bonapartista y aseguró el desarrollo industrial pacífico, al hacer imposible toda otra guerra que no sea una guerra mundial de una crueldad inaudita y de consecuencias absolutamente incalculables. De otra parte, con los gastos militares, que crecieron en progresión geométrica, hizo subir los impuestos a un nivel exorbitante, con lo cual echó a las clases pobres de la población en brazos del socialismo. La anexión de Alsacia-Lorena, causa inmediata de la loca competencia en materia de armamentos, podrá azuzar chovinistamente, una contra otra, a la burguesía francesa y a la alemana; pero para los obreros de ambos países ha sido un nuevo lazo de unión. Y el aniversario de la Comuna de París se convirtió en el primer día de fiesta universal del proletariado.

Como Marx predijo, la guerra de 1870-71 y la derrota de la Comuna desplazaron por el momento de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero europeo. En Francia, naturalmente, necesitaba años para reponerse de la sangría de mayo de 1871. En cambio, en Alemania, donde la industria —impulsada como una planta de estufa por el maná de aquellos cinco mil millones pagados por Francia— se desarrollaba cada vez más rápidamente, la socialdemocracia crecía todavía más deprisa y con más persistencia. Gracias a la inteligencia con que los obreros alemanes supieron utilizar el sufragio universal, implantado en 1866, el crecimiento asombroso del Partido aparece en cifras indiscutibles a los ojos del mundo entero. 1871: 102.000 votos socialdemócratas; 1874: 352.000; 1877: 493.000. Luego, vino el alto reconocimiento de estos progresos por la autoridad: la ley contra los socialistas; el partido fue momentáneamente

destrozado y, en 1881, el número de votos descendió a 312.000. Pero se sobrepuso pronto y ahora, bajo el peso de la ley de excepción, sin prensa, sin una organización legal, sin derecho de asociación ni de reunión, fue cuando comenzó verdaderamente a difundirse con rapidez: 1884: 550.000 votos; 1887: 763.000; 1890: 1.427.000. Al llegar aquí, se paralizó la mano del Estado. Desapareció la ley contra los socialistas y el número de votos socialistas ascendió a 1.787.000, más de la cuarta parte del total de votos emitidos. El gobierno y las clases dominantes habían apurado todos los medios; estérilmente, sin objetivo y sin resultado alguno. Las pruebas tangibles de su impotencia, que las autoridades, desde el sereno hasta el canciller del Reich, habían tenido que tragarse —¡y que venían de los tan menospreciados obreros!—, estas pruebas se contaban por millones. El Estado había llegado a un atolladero y los obreros estaban al principio de su avance.

El primer gran servicio que los obreros alemanes prestaron a su causa consistió en el mero hecho de su existencia como Partido Socialista que superaba a todos en fuerza, en disciplina y en rapidez de crecimiento. Pero además prestaron otro: suministrar a sus camaradas de todos los países un arma nueva, una de las más afiladas, al hacerles ver cómo se utiliza el sufragio universal.

El sufragio universal había existido ya desde hacía largo tiempo en Francia, pero se había desacreditado por el empleo abusivo que había hecho de él el gobierno de Bonaparte. Y después de la Comuna no se disponía de un partido obrero para emplearlo. También en España existía este derecho desde la República, pero en España todos los partidos serios de oposición habían tenido siempre por norma la abstención electoral. Las experiencias que se habían hecho en Suiza con el sufragio universal servían también para todo menos para alentar a un partido obrero. Los obreros revolucionarios de los países latinos se habían acostumbrado a ver en el derecho de sufragio una añagaza, un instrumento de engaño en manos del gobierno. En Alemania no ocurrió así. Ya el *Manifiesto Comunista* había proclamado la lucha por el sufragio universal, por la democracia, como una de las primeras y más importantes tareas del proletariado militante, y Lassalle había vuelto a recoger este punto. Y cuando Bismarck se vio obligado a introducir el sufragio universal como único medio de interesar a las masas del pueblo por sus planes, nuestros obreros tomaron inmediatamente la cosa en serio y enviaron a Augusto Bebel al primer Reichstag Constituyente. Y, desde aquel día, han utilizado el derecho de sufragio de un modo tal, que les ha traído incontables beneficios y ha servido de modelo para los obreros de todos los países. Para decirlo con las palabras del programa marxista francés, han transformado el sufragio universal *de moyen de duperie qu'il a été jusqu'ici, en instrument de'émancipation* — de medio de engaño que había sido hasta aquí en instrumento de emancipación. Y aunque el sufragio universal no hubiese aportado más ventaja que la de permitirnos hacer un recuento de nuestras fuerzas cada tres años; la de acrecentar en igual medida, con el aumento periódicamente constatado e inesperadamente rápido del número de votos, la seguridad en el triunfo de los obreros y el terror de sus adversarios, convirtiéndose con ello en nuestro mejor medio de propaganda; la de informarnos con exactitud acerca de nuestra fuerza y de la de todos los partidos adversarios, suministrándonos así el mejor instrumento posible para calcular las proporciones de nuestra acción y precaviéndonos por igual contra la timidez a destiempo y contra la extemporánea te-

meridad; aunque no obtuviésemos del sufragio universal más ventaja que ésta, bastaría y sobraría. Pero nos ha dado mucho más. Con la agitación electoral, nos ha suministrado un medio único para entrar en contacto con las masas del pueblo allí donde están todavía lejos de nosotros, para obligar a todos los partidos a defender ante el pueblo, frente a nuestros ataques, sus ideas y sus actos; y, además, abrió a nuestros representantes en el parlamento una tribuna desde lo alto de la cual pueden hablar a sus adversarios en la Cámara y a las masas fuera de ella con una autoridad y una libertad muy distintas de las que se tienen en la prensa y en los mítines. ¿Para qué les sirvió al gobierno y a la burguesía su ley contra los socialistas, si las campañas de agitación electoral y los discursos socialistas en el parlamento constantemente abrían brechas en ella?

Pero con este eficaz empleo del sufragio universal entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo, método de lucha que se siguió desarrollando rápidamente. Se vio que las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. Y se tomó parte en las elecciones a las dietas provinciales, a los organismos municipales, a los tribunales industriales,. se les disputó a la burguesía cada puesto, en cuya provisión mezclaba su voz una parte suficiente del proletariado. Y así se dio el caso de que la burguesía y el gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales.

Pues también en este terreno habían cambiado sustancialmente las condiciones de la lucha. La rebelión al viejo estilo, la lucha en las calles con barricadas, que hasta 1848 había sido la decisiva en todas partes, estaba considerablemente anticuada.

No hay que hacerse ilusiones: una victoria efectiva de la insurrección sobre las tropas en la lucha de calles, una victoria como en el combate entre dos ejércitos, es una de las mayores rarezas. Pero es verdad que también los insurrectos habían contado muy rara vez con esta victoria. Lo único que perseguían era hacer flaquear a las tropas mediante factores morales que en la lucha entre los ejércitos de dos países beligerantes no entran en juego, o entran en un grado mucho menor. Si se consigue este objetivo, la tropa no responde, o los que la mandan pierden la cabeza; y la insurrección vence. Si no se consigue, incluso cuando las tropas sean inferiores en número, se impone la ventaja del mejor armamento y de la instrucción, de la unidad de dirección, del empleo de las fuerzas con arreglo a un plan y de la disciplina. Lo más a que puede llegar la insurrección en una acción verdaderamente táctica es a levantar y defender una sola barricada con sujeción a todas las reglas del arte. Apoyo mutuo, organización y empleo de las reservas, en una palabra, la cooperación y la trabazón de los distintos destacamentos, indispensable ya para la defensa de un barrio y no digamos de una gran ciudad entera, sólo se pueden conseguir de un modo muy defectuoso y, en la mayoría de los casos, no se pueden conseguir de ningún modo. De la concentración de las fuerzas sobre un punto decisivo, no cabe ni hablar. Así, la defensa pasiva es la forma predominante de lucha; la ofensiva se producirá a duras penas, aquí o allá, siempre excepcionalmente, en salidas y ataques de flanco esporádicos, pero, por regla general, se limitará a la ocupación de las posiciones abandonadas por las tropas en retirada. A esto hay que añadir que las tropas disponen de arti-

llería y de fuerzas de ingenieros bien equipadas e instruidas, medios de lucha de que los insurgentes carecen por completo casi siempre. Por eso no hay que maravillarse de que hasta las luchas de barricadas libradas con el mayor heroísmo —las de París en junio de 1848, las de Viena en octubre del mismo año y las de Dresde en mayo de 1849—, terminasen con la derrota de la insurrección [...].

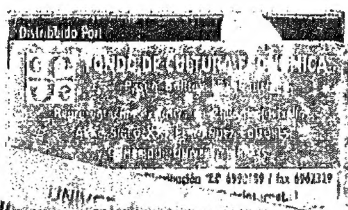
BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ARTOLA, Miguel: *Textos fundamentales para la historia*, 9.ª ed., Alianza, Madrid, 1989.
BOBBIO, Norberto: *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, versión castellana de Juan Carlos Bayón, FCE, México, 1987.
CHEVALIER, Jean-Jacques: *Histoire de la pensée politique*, Payot, París, 1983.
COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía*, 8 vols., ed. castellana dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, 1989.
CROSSMAN, R. H. S.: *Bibliografía del Estado moderno*, trad. de T. A. Fernández Castro y Carlos Villegas, FCE, México, 1941.
EBENSTEIN, W.: *Los grandes pensadores políticos*, trad. dirigida por Enrique Tierno Galván, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965.
FASSÓ, Guido: *Historia de la Filosofía del Derecho*, 3 vols., trad. de J. F. Lorca Navarrete, Pirámide, Madrid, 1982.
GARCÍA COTARELO, Ramón (ed.): *Introducción a la teoría del Estado*, Teide, Barcelona, 1981.
GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, 5.ª ed., Ariel, Barcelona, 1987.
GOODWIN, Barbara: *El uso de las ideas políticas*, trad. de E. Lynch, Península, Barcelona, 1988.
HELD, David: *Modelos de democracia*, versión española de Teresa Albero, Alianza, Madrid, 1991.
MILLER, David: *Enciclopedia del pensamiento político*, trad. de M. T. Casado Rodríguez, Alianza, Madrid, 1989.
MOSCA, Gaetano: *Historia de las doctrinas políticas*, 2.ª ed., trad. de Manuel Legaz Lacambra, Edersa, Madrid, 1984.
ORY, Pascual (dir.): *Nueva historia de las ideas políticas*, Mondadori, Madrid, 1992.
REQUEJO COLL, Ferrán: *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado del bienestar*, Ariel, Barcelona, 1990.
SABINE, George: *Historia de la teoría política*, 17.ª ed., trad. de V. Herrero, FCE, Madrid, 1989.
STRAUSS, Leo: *History of Political Thought*. 3.ª ed., Chicago, 1987.
TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, 5.ª ed., trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1983.
TRUYOL Y SERRA, Antonio: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media. 2. Del Renacimiento a Kant*. 10.ª ed., Alianza, Madrid, 1991.
VALLESPÍN, Fernando, y otros: *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid, 1990.

C O L E C C I Ó N   S E M I L L A   Y   S U R C O

SERIE DE CIENCIA POLÍTICA

Por su concepción, este libro constituye un valioso instrumento pedagógico aplicable en los campos de la Ciencia Política, la Historia del Pensamiento, el Derecho Constitucional y las humanidades en su sentido más amplio. Su utilidad es doble: por un lado, recoge una amplia antología de los textos más importantes y expresivos de los principales teóricos del pensamiento político; por el otro, incluye un breve pero ilustrativo estudio de cada uno de los autores seleccionados que presta especial atención a su ubicación histórica y a su impacto posterior.
De Platón a Marx, pasando por Aristóteles, Cicerón, Ockham, Maquiavelo, Bodino, Grocio, Hobbes, Locke, Montesquieu, Kant, Constant o Hegel entre otros, los profesores Botella, Cañeque y Gonzalo presentan una rigurosa selección de textos y autores que acercará las principales aportaciones de la tradición occidental del pensamiento político a los estudiantes universitarios y, en general, a todos aquellos que deseen entender desde los orígenes los temas que marcan la reflexión política actual: la democracia, la separación entre la Iglesia y el Estado, los totalitarismos, el contrato social...



1201071



ISBN 84 - 309 - 2522 - 8
9 788430 925223